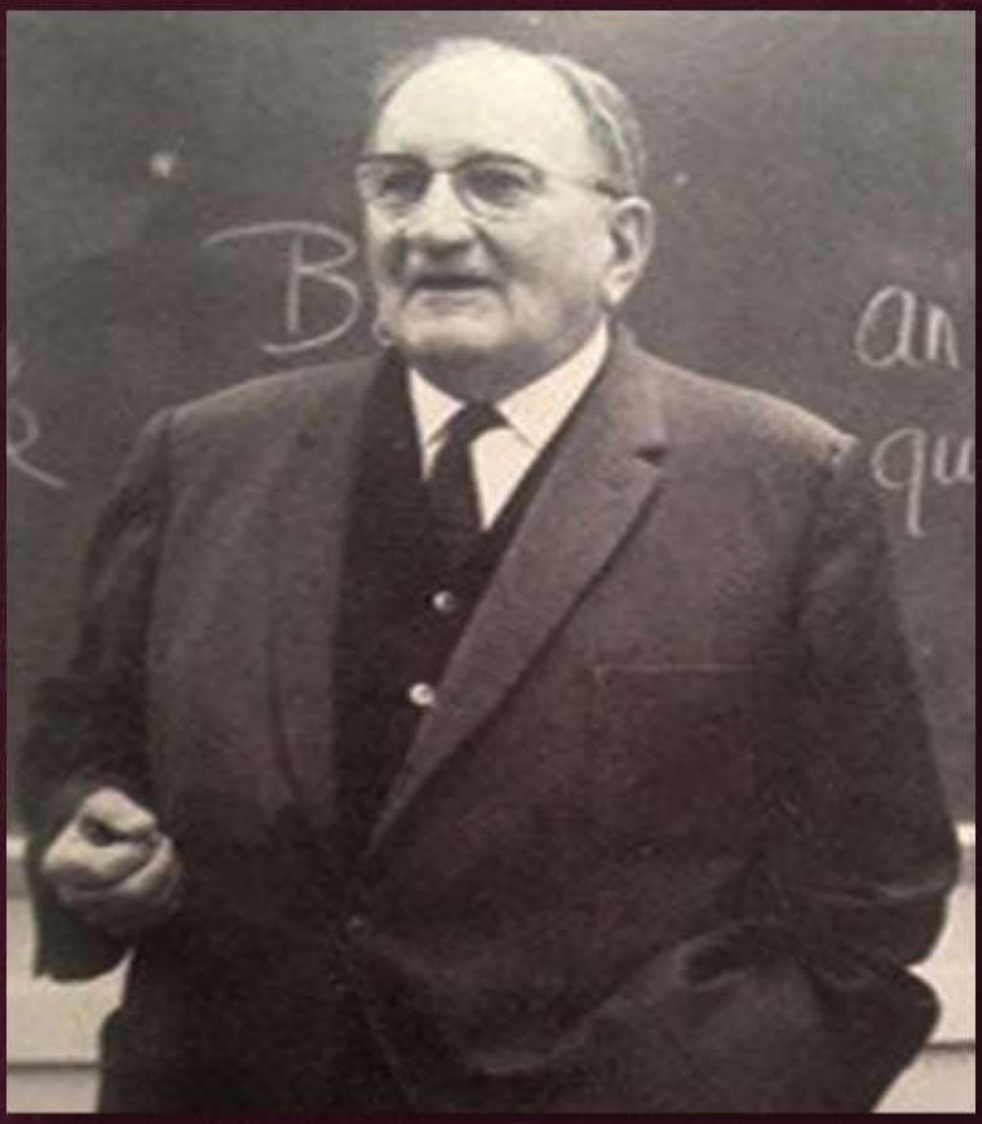
- Étienne Gilson -

Reflexiones sobre la controversia Santo Tomás-San Agustín y otros estudios gilsonianos



TRADUCCIONES

Étienne Gilson

REFLEXIONES SOBRE LA CONTROVERSIA SANTO TOMÁS-SAN AGUSTÍN Y OTROS ESTUDIOS GILSONIANOS

Contenido

PRÓLOGO

REFLEXIONES SOBRE LA CONTROVERSIA SANTO TOMÁS - SAN AGUSTÍN

LA VIRTUD DE LA PACIENCIA SEGÚN SANTO TOMÁS Y SAN AGUSTÍN

FILOSOFÍA Y ENCARNACIÓN SEGÚN SAN AGUSTÍN

NOTAS SOBRE EL SER Y EL TIEMPO EN SAN AGUSTÍN

PRÓLOGO

El presente volumen reúne cuatro artículos de Étienne Gilson (1884-1978): “Reflexiones sobre la controversia Santo Tomás-San Agustín”[1]; “La virtud de la paciencia según Santo Tomás y San Agustín”[2]; “Filosofía y encarnación según San Agustín”[3]; “Notas sobre el ser y el tiempo en San Agustín”[4]. Estos textos, escritos originalmente en francés entre 1930 y 1962, fueron publicados en prestigiosas revistas académicas de la época, que continúan siendo referencia obligada para estudiosos no solo desde una perspectiva histórica o archivística, sino también filosófica y teológica.

La vigencia de la exégesis medieval de Gilson se evidencia en la constante traducción de sus obras, así como en los numerosos homenajes, simposios y publicaciones dedicados a su pensamiento. Un testimonio de esta relevancia es la Cátedra de Metafísica Étienne Gilson, establecida en 1995 en la *Université Catholique de Paris* (Instituto Católico de París). A lo largo de los años, han presidido esta cátedra y dictado conferencias destacadas figuras del pensamiento filosófico, como Pierre Aubenque, Alain de Libera, Jean-Luc Marion, Thomas De Koninck, Rémi Brague y Olivier Boulnois, entre otros.

Volviendo al volumen en cuestión, el mismo presenta varias particularidades notables. En primer lugar, constituye la primera traducción al español de estos cuatro escritos. Además, el criterio de selección de los textos por parte del traductor, Cristian Jacobo, ha sido particularmente acertado. Los dos primeros artículos comparan las doctrinas filosóficas de San Agustín y Santo Tomás, mientras que los dos restantes profundizan específicamente en el pensamiento agustiniano.

La traducción de Jacobo merece una mención especial. Su profundo conocimiento del francés, junto con su familiaridad con la obra de Gilson, se refleja en una versión precisa y rigurosa. Prueba de ello son sus recientes trabajos sobre el autor, como *Introducción al estudio de San Agustín* (Alfa Ediciones, Córdoba, 2022, 538 pp.) y *Realismo tomista y crítica del conocimiento* (Alfa Ediciones, Córdoba, 2023, 212 pp.), en los que demuestra una notable destreza para la selección y traducción de textos de singular valía.

En definitiva, nos encontramos ante una traducción clara, fiel y cuidadosamente revisada. Conozco de primera mano el minucioso proceso de corrección al que fue sometida y la atención al detalle de Jacobo. Este volumen no solo recopila cuatro ensayos eruditos de Gilson, sino que también nos invita a reflexionar sobre cuestiones fundamentales que captaron la atención de dos de los más grandes pensadores de la Edad Media. A pesar de sus diferencias histórico-culturales, de itinerarios vitales y de temperamentos –que en realidad no los separan, sino que enriquecen la tradición cristiana–, el Doctor de la Gracia y el Doctor Angélico convergen en un mismo ideal: una fe común que busca armonizarse con la razón, en un *intellectus fidei* que desde hace siglos sigue desafiando e inspirando a la posteridad.

Dr. Ceferino Muñoz Medina
Chacras de Coria, Mendoza
10 de febrero de 2025, A.D.

REFLEXIONES SOBRE LA CONTROVERSIA SANTO TOMÁS - SAN AGUSTÍN[5]

No es de hoy el interés que los filósofos han mostrado por el problema de las relaciones entre San Agustín y Santo Tomás. Nadie ha podido desentenderse de una cuestión así, sin eximirse al mismo tiempo de tener una opinión sobre el sentido de la tradición filosófica cristiana. Recientemente, trabajos realizados por hombres muy distintos en espíritu, raza y hábitos intelectuales han conducido a conclusiones a veces divergentes y al menos a un comienzo de controversia sobre esta difícil cuestión. Sería ingenuo pretender detenerla o incluso dirigirla; se debe conceder a los adversarios cuyas conclusiones chocan entre sí el tiempo necesario para entenderse mejor, para comprenderse mejor y para coincidir en un punto aún hoy indeterminado, pero ciertamente situado más allá de sus posiciones actuales. Lo que intentamos aquí no es, por lo tanto, obra de controversista, ni mucho menos de dogmatista. Después de haber abordado el problema desde diferentes ángulos y haber esbozado una serie de respuestas posibles, aunque diferentes, simplemente quisiéramos hacer un balance en lo que a nosotros respecta, despejar los postulados o principios latentes de nuestra investigación y proponer las conclusiones provisionales a las que nos ha conducido. Al hacerlo, esperamos instruirnos a nosotros mismos tanto como a los demás. La crítica es saludable con tal que alcance su objetivo, pero hay pocas posibilidades de que haga sin tenerlo claro; al definir, por lo tanto, un objetivo, al plantear una serie de tesis con una desnudez tal que su sentido no pueda ser desconocido, tal vez habremos ayudado en cierta medida a esclarecer la cuestión.

***

I. *Cuando se habla de acuerdo entre dos doctrinas filosóficas, uno puede expresarse como teólogo, como filósofo o como historiador de la filosofía*

Para un teólogo, dos doctrinas filosóficas están de acuerdo cuando, a pesar de todo lo demás, permiten una interpretación igualmente satisfactoria del dogma. Para un filósofo, dos doctrinas filosóficas están de acuerdo cuando demuestra o cree poder demostrar que, a pesar de la diversidad de

sus fórmulas, los problemas que plantean son en el fondo los mismos y que sus conclusiones finales son o pueden ser equivalentes. Para un historiador, dos doctrinas filosóficas están de acuerdo cuando, planteando el mismo problema en los mismos términos o en términos equivalentes, han llegado a las mismas conclusiones explícitamente formuladas como tales por sus autores.

La presente discusión se encuentra continuamente obscurecida por los diferentes puntos de vista y los pasos subrepticios de uno a otro. W. James solía repetir que dos fórmulas que, en la aplicación, dan resultados idénticos, son en realidad una sola y misma fórmula; se podría detectar fácilmente una especie de «pragmatismo» de hecho en la manera en que algunos teólogos tratan las doctrinas filosóficas. Cuando dos tesis racionales satisfacen las exigencias fundamentales del dogma, dicen que «vienen a ser lo mismo», lo cual es exacto desde su propio punto de vista; pero, para un filósofo, estas dos tesis sólo equivalen si llegan a lo mismo por el mismo camino. La prueba de la existencia de Dios por San Anselmo en el *Proslogion*, y las pruebas de la existencia de Dios por Santo Tomás en la *Suma Teológica* llegan teológicamente a lo mismo, pero permanecen completamente diferentes para el filósofo o para el historiador porque, aunque conduzcan al mismo Dios, no lo hacen por las mismas vías racionales.

Más sutiles, los malentendidos entre el filósofo y el historiador no son menos graves que sus malentendidos comunes con el teólogo. El filósofo no busca saber si las doctrinas que compara coinciden en realidad, sino si, en principio, no se las podría hacer coincidir. Su método, en la medida en que tiene uno, consiste generalmente en aislar de su contexto ciertos textos y demostrar que, en su letra o en su espíritu, implican consecuencias que su autor tiene que haber admitido implícitamente, aunque tal vez no las haya formulado de manera explícita. Toda exégesis de este tipo corre el riesgo de llevar el sistema al que se aplica hacia conclusiones que no desea, ya que todo filósofo que interpreta a otro se adhiere por un breve tramo a la curva de su pensamiento y se escapa por la primera tangente que le permite reencontrarse con el suyo. Nada más legítimo en sí mismo, pero no es historia. El filósofo busca un acuerdo para realizar en el futuro, como un ideal; el historiador demanda un acuerdo realizado en el pasado, como un hecho.

II. *Santo Tomás nunca dijo ni creyó que su sistema filosófico fuera el de San Agustín*

Es fácil ver que, incluso cuando interpreta a San Agustín como filósofo, en el sentido que acabamos de definir, Santo Tomás tiene una clara conciencia de las diferencias reales que los separan. A sus ojos, el agustinismo es esencialmente un platonismo cristiano. Todo cristiano tiene el derecho y el deber de tomar su bien donde lo encuentre; San Agustín encontró el suyo en Platón y lo siguió siempre hasta el límite que le permitían las exigencias de la fe católica. Es un hecho histórico, y Santo Tomás lo sabía muy bien:

> «Agustín siguió a Platón en la medida en que lo permitía la fe católica…» (*De spirit. creaturis*, art. X. *ad* 8).

Lo define en otro lugar, aún más explícitamente, como conscientemente consagrado a esta gran obra de asimilación del platonismo por el pensamiento cristiano:

> «Y por eso Agustín, que había sido formado en las doctrinas de los platónicos, si encontró algo en sus dichos que fuera adecuado a la fe, lo asumió; pero lo que encontró contrario a nuestra fe, lo cambió para mejor» (I, q. 84, a. 5, *ad resp.*).

Para decir que la filosofía de Santo Tomás es la misma que la de San Agustín, habría que poder definirlo como él mismo definió a San Agustín: un hombre imbuido de Platón y que sigue su filosofía tan lejos como lo permite la fe católica; pero basta con abrir a Santo Tomás para comprobar que lo que Agustín había hecho con Platón, él lo hace con Aristóteles. Sin duda, hay platonismo en el aristotelismo, pero se acuerda comúnmente que son dos sistemas filosóficos diferentes, y Santo Tomás tenía clara conciencia de ello, pues su obra consistió en llegar al Dios cristiano prolongando el camino señalado por Aristóteles. Sus perspectivas históricas son simples, pero exactas; dos errores, uno por defecto, otro por exceso, y, entre estas dos medias verdades, la verdad. Por un lado, Demócrito y su realismo materialista, verdadero en cuanto realismo, falso en cuanto materialista; por otro lado, mejor, pero aún incompleto, Platón y su sucesor, Agustín, con su idealismo espiritualista, verdadero en cuanto espiritualista, falso en cuanto idealismo; en el medio, Aristóteles y su sucesor, Santo

Tomás, con su realismo espiritualista que evita los dos defectos opuestos. Tal es el esquema que Santo Tomás ha reproducido en múltiples ocasiones:

> «Demócrito afirmó... Platón, por el contrario... Y a esta opinión parece aproximarse Agustín... Aristóteles, en cambio, procedió por una vía intermedia...» (I, q. 84, a. 6, *ad Resp.*).

Ciertos acuerdos fundamentales o de detalles no se pueden negar, pero estos dos sistemas, en cuanto filosóficos, no coinciden ni pretenden coincidir.

III. *Filósofos cristianos, San Agustín y Santo Tomás, están de acuerdo más como cristianos que como filósofos*

Considerada en sus relaciones con la filosofía pagana, la fe cristiana es un principio de discernimiento, selección y perfección. Desempeña este triple papel sólo porque plantea, en nombre de la revelación, una verdad incondicional que la razón debe luego alcanzar por los caminos y métodos que le son propios. El filósofo pagano y el filósofo cristiano marchan de la misma manera, pero uno avanza a la aventura, mientras que el otro sabe adónde va. Dos filosofías cristianas, como las de San Agustín y Santo Tomás, coinciden siempre en sus tesis que no son más que la toma en consideración de la verdad revelada y sin cuya aceptación dejarían de ser cristianas; no siempre coinciden, sin embargo, en los caminos que siguen para alcanzar estas tesis fundamentales ni en su esfuerzo por interpretarlas.

IV. *La dependencia total de la criatura respecto de Dios es el primer gran principio común a San Agustín y Santo Tomás*

Está escrito de Dios que es el Ser y que en Él tenemos la vida, el movimiento y el ser; por otro lado, los filósofos sólo llegan a considerar a Dios como la única razón suficiente de lo que existe. Dios es, por lo tanto, el Ser, causa de todo ser. Ahora bien, por *ser* hay que entender todo lo que, diferenciándose de la nada en algún sentido, posee en algún género un grado cualquiera de perfección. Es ser, la substancia creada; es ser también, sus facultades de obrar; es ser asimismo, la operación de sus facultades; es ser finalmente, la eficacia de esa operación. Dios es, por lo tanto, la causa universal de todo ser, de toda operación y de toda acción.

V. *La distinción real entre la criatura y el Creador es el segundo gran principio común de San Agustín y Santo Tomás*

El principio anterior parece implicar primero una confusión radical entre Dios y sus criaturas; en realidad, la excluye, ya que, para que la criatura dependa de Dios, primero debe existir como tal y, por consiguiente, también debe distinguirse de Él. Por lo tanto, es un segundo principio, igualmente común a los dos sistemas, que Dios no administra las cosas substituyéndose en ellas, sino confiriéndoles el ser y los poderes de obrar que las definen en su propia naturaleza. Así, ya sea en el agustinismo o en el tomismo, siempre es cierto decir de todo ser natural o de toda operación natural, que no son más que lo que Dios las hace ser, entendiendo que el término de la acción divina es precisamente una naturaleza que hace que las cosas sean, unos poderes de obrar que hacen que esas cosas obren, y una eficacia, finalmente, de la que dan testimonio sus operaciones. Dios es y hace, como causa primera, todo lo que son y hacen las causas segundas; pero, dado que su acción creadora tiene precisamente el efecto de constituir causas segundas, son realmente ellas las que son lo que son y hacen lo que hacen.

VI. *La diferencia entre las ideas que San Agustín y Santo Tomás tienen sobre la naturaleza es la causa primera de sus divergencias filosóficas ulteriores*

De acuerdo sobre los principios metafísicos que rigen las relaciones entre la naturaleza y Dios, San Agustín y Santo Tomás no lo están en su concepción de la naturaleza. Varias causas contribuyen a producir esta divergencia inicial.

Primero, la experiencia religiosa de San Agustín. El recuerdo de su conversión, y nunca lo olvida, mantiene siempre presente ante sus ojos la impotencia de la naturaleza sin Dios; de ahí, en toda su obra, una tendencia marcada en insistir en lo que la naturaleza no puede hacer, más que en lo que puede hacer, en lo cual piensa con demasiada facilidad. En segundo lugar, la naturaleza es tan subsistente en San Agustín como en Santo Tomás, y es tan dependiente en Santo Tomás como en San Agustín, pero es un estado de hecho para San Agustín, mientras que para Santo Tomás tiene la necesidad metafísica de una esencia; es por eso que, aunque coinciden en su modo de ser, no coinciden en lo que es.

Una tercera causa refuerza el efecto de las dos primeras: San Agustín, como hemos dicho, sigue a Platón tanto como es posible, mientras que Aristóteles es el guía de Santo Tomás; ahora bien, según Platón, la realidad, la eficacia y la inteligibilidad están reservadas a las Ideas, mientras que,

según Aristóteles, lo sensible es para nosotros el tipo de lo real y la fuente de lo inteligible. Al reunir en Dios las Ideas de Platón, como ya había hecho Plotino, sin contrabalancearlas con formas, esencias y naturalezas definidas, como lo hará Santo Tomás, San Agustín llega a un universo cuya pobreza ontológica es asombrosa. Sin duda, Dios da a los seres el ser que tienen, pero sólo les da el ser de algo insignificante: recipientes de poca eficacia e inteligibilidad.

VII. *La diferencia entre las ideas que San Agustín y Santo Tomás tienen sobre el hombre es la segunda causa de sus divergencias filosóficas ulteriores*

Aunque es difícil demostrarlo, se puede admitir como hipótesis que la experiencia religiosa de San Agustín y su platonismo se reforzaron mutuamente, debido a una especie de afinidad natural que los unía. Santo Tomás nunca conoció la dura servidumbre del pecado que describen las *Confesiones*; nació, creció y vivió en la luz; por eso, la idea de una corrupción de la naturaleza por el pecado le es ajena. Santo Tomás nunca tuvo que liberar su pensamiento del error materialista, del cual tanto tiempo sufrió San Agustín; por eso, la preocupación platónica de substraer el alma a toda acción del cuerpo para asegurar mejor su subsistencia distinta, nunca le pareció como una salvaguarda necesaria contra el materialismo. De ahí, en los dos filósofos, dos ideas diferentes del hombre. Como verdadero platónico, San Agustín siempre se representó la relación del alma con el cuerpo como análoga a la de las Ideas con la materia. Sin duda, tanto para él como para Santo Tomás, el hombre es ciertamente la unión substancial del alma y el cuerpo, pero sus ideas sobre la substancia difieren como las de Aristóteles y Platón. El alma agustiniana se une a su cuerpo como una Idea, movida por el amor que le tiene; el alma tomista se une a su cuerpo como una forma, movida por la necesidad que tiene de él. De ahí resulta esta divergencia inicial decisiva: existe una trascendencia jerárquica absoluta del alma sobre el cuerpo en San Agustín porque, semejante a la Idea, lo da todo a la materia y no recibe nada de ella; en Santo Tomás existe un plano en el cual el alma, forma de un cuerpo, se encuentra en potencia con respecto a los otros cuerpos y sometida a su acción, es lo sensible. De ahí toda una serie de divergencias posteriores que acentúan la primera y le dan su verdadero significado.

VIII. *El hecho central de la noética tomista, la abstracción, no tiene ninguna razón de ser en la doctrina de San Agustín*

El alma tomista es la forma del cuerpo; última en la jerarquía de las Inteligencias, el intelecto humano no contiene naturalmente ningún inteligible, pero puede aprehender, por medio de los sentidos, las formas respecto de las cuales está en potencia. Por otra parte, lo sensible en cuanto tal no es inmediatamente inteligible; por lo tanto, debe serlo mediante una operación que lo desmaterialice y universalice: la abstracción.

Si, por el contrario, se considera al alma tal como la concibe San Agustín, su situación es completamente diferente. Como lo incorpóreo no puede sufrir nada por parte del cuerpo, el conocimiento intelectual no podría proceder del conocimiento sensible, ni siquiera el conocimiento sensible proceder completamente del cuerpo sensible. El objeto no es para el alma la causa de una pasión sufrida, sino de una acción ejercida, y es la sensación; integralmente *mental* desde su origen –*est enim sensus et mentis*–, la sensación agustiniana está hecha de la misma substancia que nuestros conceptos; para discernir lo inteligible en ella, no se necesita una abstracción que la transforme, sino solamente una cierta manera de considerarla.

COROLARIO. *La pieza central de la psicología tomista, el intelecto agente, no tiene ninguna razón de ser en la doctrina de San Agustín*

La ausencia de un conocimiento sensible, en el sentido tomista del término, hace que toda abstracción tomista sea imposible en el agustinismo; ahora bien, Santo Tomás sólo establece el intelecto agente como causa de la operación abstractiva que, iluminando el fantasma, extrae de él lo inteligible para imprimirlo en el intelecto posible. En San Agustín, el pensamiento (*mens*) se nos presenta como agente desde el orden mismo de la sensación; toda acción ulterior del intelecto para desmaterializar la imagen es, por lo tanto, superflua, y así como la abstracción tomista ya no tiene razón de ser, la facultad tomista que la realiza tampoco la tiene.

En otras palabras, como lo destacó enérgicamente el mismo Santo Tomás, no hay necesidad, en el platonismo, de un intelecto agente que haga inteligibles las cosas, ya que el pensamiento se refiere a las Ideas, sino simplemente de un intelecto agente que confiera la luz inteligible al ser

inteligente (I, q. 79, a. 3, *resp*.). De ahí las profundas diferencias que separan las dos teorías de la iluminación.

IX. *La iluminación divina no desempeña en la doctrina de San Agustín el mismo papel que en la de Santo Tomás*

La iluminación tomista consiste esencialmente en el don que Dios hace al hombre de la luz natural del intelecto agente. Es esta luz la que despeja lo inteligible de lo sensible por vía de abstracción, y es ella también la que formula los primeros principios del conocimiento, con la universalidad y necesidad que los caracterizan, en cuanto el alma experimenta sus primeras sensaciones. Si no hay lugar en el agustinismo para un intelecto agente ni para las operaciones que debería llevar a cabo, no es posible que la iluminación divina juegue el mismo papel en ambas doctrinas. Sin dudas produce parcialmente los mismos efectos, ya que San Agustín y Santo Tomás coinciden en atribuir al hombre una luz natural creada, distinta de la luz divina, por la cual adquirimos nuestro conocimiento, y que es en nosotros el efecto más inmediato de la iluminación; pero como las funciones de nuestra luz natural difieren en ambas doctrinas, las de la iluminación, que nos la confiere, no podrían coincidir. Mientras se mantenga en el problema de la formación de los conceptos, la diferencia entre ambas doctrinas sigue siendo puramente negativa: no hay abstracción que realizar en la filosofía agustiniana, por lo que la iluminación no tiene que proporcionarnos un intelecto agente que la efectúe. Cuando se pasa al problema de la verdad de los principios, la diferencia se vuelve positiva, ya que San Agustín, al igual que Santo Tomás, reconoce la existencia en nosotros de verdades universales y necesarias, pero, dado que no nos atribuye un intelecto agente que las produzca, es necesario que la iluminación divina confiera directamente a nuestra luz natural lo que no la hace capaz de producir con el auxilio de ese intelecto. Así, la iluminación agustiniana da al hombre una luz natural a la que confiere y conserva permanentemente el poder de recibir la verdad; la iluminación tomista da al hombre la luz natural del intelecto agente, a la que confiere y conserva permanentemente el doble poder de producir los conceptos y de concebir la verdad.

ESCOLIO. Esta diferencia fundamental explica en cierta medida las largas vacilaciones de los pensadores cristianos de la Edad Media en torno

al problema del intelecto y de la naturaleza de la iluminación divina. La tradición cristiana, representada ante todo por San Agustín, les ofrecía una doctrina de la iluminación divina que buscaba esencialmente dar cuenta de la presencia de la verdad en una luz natural incapaz de producirla. Cuando, a raíz de las investigaciones de Boecio y Abelardo, los filósofos tomaron conciencia de lo que es el problema del concepto, naturalmente buscaron resolverlo mediante la iluminación agustiniana, solicitando de esta manera una explicación sobre el origen de los conceptos a una doctrina concebida ante todo para dar cuenta del conocimiento de la verdad. Cuando el descubrimiento de las obras de Avicena puso a sus sucesores ante un sistema en el que el Intelecto agente separado es a la vez el que da las formas y los conceptos, pensaron resolver el problema trasladando a Dios la actividad del Intelecto agente de Avicena; de allí nació la doctrina bastarda de Dios intelecto agente, donde el Dios iluminador de San Agustín cumple las funciones de la Inteligencia separada de Avicena. Esto es lo que hemos propuesto llamar agustinismo avicenizante, cuyos representantes típicos son Guillermo de Auvernia y Roger Bacon. Un estadio más avanzado de la reflexión filosófica condujo a los pensadores de la Edad Media a comprender que, si se admite lo sensible de Aristóteles, se necesita un intelecto agente propio del individuo para explicar que el alma pueda extraer de él sus conceptos, pero como la influencia de San Agustín seguía siendo profunda, estos pensadores buscaron la solución del problema en la atribución al hombre de un intelecto capaz de producir conceptos, tal como lo quiere Aristóteles, pero incapaz de producir la verdad, tal como lo quiere Agustín. Hacer que el intelecto agente de Aristóteles se mantenga bajo la iluminación de San Agustín era una tarea ingrata e incluso, en cierto sentido, contradictoria; por eso encontramos en la segunda mitad del siglo XIII una extrema variedad de soluciones que buscan conciliar la fecundidad del intelecto en el orden del concepto, con su esterilidad en el orden de la verdad. San Buenaventura es característico de este estadio de la filosofía cristiana; su intelecto agente, que es en parte posible, y su intelecto posible, que es parcialmente agente, reciben justo lo necesario para producir sus conceptos sin ser capaces de concebir la verdad. Quedaba un último progreso por realizar si se quería alcanzar una claridad perfecta sin salir de la misma línea: o bien, con Pedro de Trabibus, negar pura y simplemente la existencia del intelecto agente para concedernos sólo un intelecto posible, o

bien atribuir al intelecto agente el poder de abstraer el concepto y concebir la verdad, que es lo que iba a hacer Santo Tomás.

Sin duda, en rigor, no hay verdad propiamente dicha del concepto en cuanto tal, ya que el error y la verdad no comienzan sino con el juicio; sin embargo, es imposible que el pensamiento tome conciencia del contenido de sus conceptos sin desarrollarlos en juicios donde la verdad y el error están inmediatamente implicados. ¿Por qué, entonces, e incluso cómo separar la noética de la epistemología? Si la materia del juicio verdadero está virtualmente dada en el concepto, ¿puede concebirse que un intelecto capaz de producir ese concepto no sea capaz de leer en él la verdad de ese juicio? Para dar este último paso, fue necesaria la decisión tomada por Santo Tomás de hacer pasar integralmente a través del intelecto agente humano el efecto de la iluminación divina; ya no es sólo *en* nosotros, es *por* nosotros que, así como produce nuestros conceptos, la luz del Verbo produce a partir de ahora nuestro conocimiento de la verdad; sostener lo contrario, dirá Duns Escoto, que se adhiere a esta opinión, es *degradar la naturaleza*. Basta comparar este sentimiento con el que anima las *Confesiones* para medir la distancia que separa a estos pensadores de San Agustín.

X. *Los métodos racionales para alcanzar los diversos órdenes de la realidad no son los mismos en San Agustín y en Santo Tomás*

La divergencia de las dos doctrinas sobre la cuestión de la iluminación no es de aquellas cuyas consecuencias se puedan localizar. Se ha dicho a menudo, y con razón, que la teoría del conocimiento no ocupa en las filosofías medievales el lugar que ocupa en las filosofías modernas: en efecto, es cierto que el conocer nunca se presenta allí como la condición del ser. Sin embargo, debe añadirse que la teoría del conocimiento desempeña allí un papel fundamental porque, si nuestro conocimiento no condiciona las existencias, necesariamente determina la representación que nos formamos de ellas y que es la filosofía misma. Así, tanto en la Edad Media como en nuestros días, los diferentes sistemas corresponden a diferentes epistemologías que, a su vez, se basan en diferentes psicologías, tal como acabamos de constatar.

En una doctrina como la de Santo Tomás, todo conocimiento intelectual presupone una «abstracción» y se basa en ella. Esta abstracción, al tener como efecto extraer de la cosa sensible su quididad, permite que nuestra

representación intelectual alcance su pleno rendimiento cuando se refiere a la naturaleza de las cosas sensibles; en cambio, se vuelve deficiente cuando se aplica a lo puramente espiritual, como el alma o Dios. En lugar de concebir las realidades espirituales tal como son, mediante un concepto representativo de su propia naturaleza, las concebimos por analogía con las cosas sensibles, como sus causas animadoras en el caso del alma; motriz y creadora en el caso de Dios. En la doctrina de San Agustín, por el contrario, puesto que la sensación es el acto de un alma radicalmente trascendente al cuerpo, la primera evidencia es una intuición de la existencia y naturaleza del alma; alcanzando así directamente una noción de lo espiritual y de lo inteligible, el alma agustiniana pasa del conocimiento de sí misma al de Dios, y como está más cerca de Dios que los cuerpos, en virtud de su espiritualidad que la aproxima a él, mientras que la materialidad de los cuerpos los aleja, es por medio de un razonamiento analógico basado en su propia naturaleza y no en la de las cosas sensibles que el alma agustiniana concibe a Dios. Así, las quididades de las cosas sensibles son, en relación con nosotros, más fácilmente cognoscibles que el alma y Dios en el tomismo; el alma y Dios son más fácilmente cognoscibles que las cosas sensibles en el sistema de San Agustín.

XI. *Las pruebas de la existencia de Dios no son las mismas en San Agustín y en Santo Tomás*

Si esto sucede con estas dos epistemologías, tal como acabamos de decir, entonces las pruebas de la existencia de Dios que de ellas se derivan no podrían ser las mismas. Sin duda, también aquí, los dos filósofos cristianos coinciden en cuanto cristianos, aunque no en cuanto filósofos. San Pablo dijo que los paganos que ignoran a Dios son inexcusables y que, mediante la consideración de las cosas visibles, podemos elevarnos al conocimiento de su naturaleza invisible; San Agustín y Santo Tomás coinciden, por lo tanto, en probar la existencia de Dios a partir del mundo exterior; sin embargo, difieren en que, desde el punto de vista de Santo Tomás, la consideración del mundo exterior es el fundamento *necesario* de la prueba, mientras que, desde el punto de vista de San Agustín, es uno de los fundamentos *posibles*; además, de acuerdo con sus noéticas respectivas, San Agustín, incluso cuando parte del mundo exterior, primero lleva el pensamiento de afuera hacia adentro, y de lo exterior a sí mismo para poder elevarlo luego de lo inferior a lo superior, es decir, de sí mismo a Dios;

Santo Tomás, por el contrario, va directamente de lo exterior a Dios sin pasar por el interior. De ahí las diferencias características de sus pruebas por la verdad: San Agustín prueba a Dios por la verdad del pensamiento, mientras que Santo Tomás lo hace por la verdad de las cosas. No es Santo Tomás, sino San Anselmo y Descartes quienes prolongan el camino abierto por San Agustín.

***

Las pocas reflexiones que preceden no pretenden de ninguna manera aportar una comparación sistemática de las dos doctrinas; sería fácil mostrar que el problema de la moral y de la causalidad por razones seminales sufren una transposición paralela al pasar de uno de estos sistemas al otro. Es igualmente claro que tales posiciones, aisladas de sus justificaciones históricas, adquieren inevitablemente un aspecto dogmático, al cual nada corresponde en el pensamiento de quien las propone, como se solían someter antaño *quaestiones* abiertas a todos los *videtur quod non* posibles e imaginables. Añadamos finalmente, para eliminar toda hipótesis gratuita sobre segundas intenciones de su autor, que estas reflexiones forman parte de una investigación sobre el sentido de la idea de filosofía cristiana. Parece que, desde diversos lados –católicos, protestantes, neutros o sedicentes tales– se tiende a partir de una idea *a priori* de lo que es el pensamiento cristiano para escribir luego su historia en función de esta idea. Es, creemos, el otro método el que sería el correcto: escribir primero la historia de la filosofía cristiana para inducir luego la definición de lo que es. Mientras este trabajo no se haya hecho, o al menos no se haya avanzado lo suficiente, todo intento por obtener un resultado duradero sobre este punto importante parece vano o, al menos, prematuro, pues, si bien es cierto que la historia, como simple constatación empírica de los hechos, permanece por sí misma radicalmente incapaz de ofrecernos una definición completa del pensamiento cristiano, al menos parece ser la única capaz de proporcionar los elementos de esta definición. La existencia de una *philosophia perennis* no está en discusión, sino que se trata de llegar a saber qué es. Un método para lograrlo es usar conciliaciones verbales entre los grandes sistemas, o paliar sus divergencias mediante una serie de artificios dialécticos más o menos hábiles, como si bastara con mostrar lo que uno quisiera que las cosas fueran para que lo sean. Otro método es intentar primero comprender en su individualidad y por sí mismos a esos grandes testigos de la tradición

cristiana que son San Agustín y Santo Tomás y luego, en lugar de comparar entre sí las fórmulas que los dividen, comparar esas fórmulas con lo que intentan expresar, pues es por dentro y en profundidad que se unen, en la profundidad de la realidad religiosa que sondean sin lograr atravesarla.

LA VIRTUD DE LA PACIENCIA SEGÚN SANTO TOMÁS Y SAN AGUSTÍN[6]

Entre los numerosos artículos que componen la *Suma Teológica* de Santo Tomás, hay uno que, en ciertos aspectos, se presenta de manera algo inusual. Se encuentra en la II-II, q. 136, art. 3: «Si la paciencia puede existir sin la gracia». Es uno de esos artículos cuya proporción no parece muy elevada, para los cuales las ediciones corrientes de la *Suma Teológica* no señalan duplicados. Se nota tanto más inevitablemente cuanto que es imposible leerlo sin experimentar el deseo de obtener más información y aclaraciones complementarias. Veremos enseguida por qué. Pero eso no es todo. No sólo parece que Santo Tomás no trató en ninguna otra parte *ex professo* el mismo problema, sino que la paciencia parece ser la única virtud sobre la cual se haya planteado esta importante cuestión. A primera vista, no se comprende bien por qué, y se lamenta tanto más, ya que la discusión paralela del mismo problema respecto a otras virtudes distintas de la paciencia no habría dejado de aportar al menos una parte de las aclaraciones deseadas.

Recordemos primero de qué tesis se trata. Santo Tomás se pregunta si se puede tener la virtud de la paciencia sin la gracia, y su respuesta es negativa: *patientia non potest haberi sine auxilio gratiae*. Respuesta bastante problemática, por varias razones. Lo es, en primer lugar, en sí misma, porque no se la puede tomar al pie de la letra sin concluir que no existe una virtud moral natural llamada paciencia. También lo es por las repercusiones que una respuesta así podría tener en el caso de varias otras virtudes. Algunas formulaciones de Santo Tomás permiten preguntarse si puede existir una virtud moral puramente natural que se llame humildad[7]. ¿Por qué no plantear la misma cuestión respecto a algunas otras, tal vez incluso, en última instancia, de todas? Abordando así el problema, uno se vería inevitablemente llevado a cuestionar la posibilidad de una moral puramente natural en la doctrina de Santo Tomás. No entra en nuestras intenciones abordar aquí dificultades tan desafiantes. Sólo quisiéramos aportar algunos materiales para servir a la exégesis de un solo texto, muy modesto en apariencia, pero cuya correcta interpretación parece de gran importancia para quienes deseen adentrarse en estas cuestiones.

En este caso, como en muchos otros, la letra de Santo Tomás es clara. Toda la dificultad consiste en saber, no qué dijo, sino qué grado de fuerza se debe atribuir a las fórmulas en las que se ha depositado su pensamiento. ¿Se trata de la gracia en el sentido fuerte del término, o simplemente de algún concurso divino? Si se trata de la gracia propiamente dicha, de la *gratia gratum faciens*, ¿quiere decir Santo Tomás que, sin la gracia santificante, es imposible tener una paciencia perfecta, o quiere decir simplemente que, sin ella, no se puede poseer en absoluto la virtud que se llama paciencia? Según se interpreten los textos en uno u otro sentido, se admitirá que este artículo de la *Suma* deja lugar, bajo la virtud sobrenatural de la paciencia que describe, a una virtud puramente natural de la paciencia, inferior a la primera, pero real en su propio orden; o bien se concluirá, por el contrario, que donde no está la gracia santificante, tampoco está la virtud de la paciencia.

Para aclarar el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto, es bueno remitirse a un texto de San Agustín, que se encuentra expresamente citado en el cuerpo del artículo en cuestión, y que Santo Tomás parece haber tenido presente, quizás incluso ante sus ojos, cuando redactó su texto. Se trata del tratado *De patientia*[8], cuya fecha no está exactamente fijada, ya que la historia literaria lo sitúa simplemente «antes de 418», pero se verá que fue ciertamente escrito en el apogeo de la campaña antipelagiana de San Agustín. Compuesto por veintinueve breves capítulos, este tratado no es en sí muy largo, y es importante tener al menos en mente el comienzo para compararlo con el artículo de la *Suma* donde Santo Tomás lo cita como autoridad. Estas son, pues, las ideas desarrolladas en los siete primeros capítulos, según el orden en que se suceden[9].

La virtud de la paciencia es un don tan grande de Dios que se le atribuye al mismo Dios, quien nos la otorga. Se dice que Dios espera con paciencia que los malvados se corrijan. Pero, ¿qué es la paciencia de Dios? ¿Quién podría explicarla? Es inefable, ya que Dios es impasible. Dios es «paciente sin ninguna pasión». Volvámonos, pues, hacia la paciencia humana, que podemos comprender y poseer, para decir brevemente lo que es (cap. I).

La paciencia humana, digna del nombre de virtud, es aquella que «con ánimo sereno soportamos los males, para no abandonar con ánimo injusto los bienes, mediante los cuales alcanzamos lo mejor» (cap. II). Al negarse a soportar ciertos males, los impacientes no se liberan de los males, sino que se imponen otros aún más graves. Los pacientes, al contrario, que prefieren

sufrir el mal sin cometerlo, que cometerlo sin sufrirlo, alivian el mal que soportan por medio de la paciencia y evitan el mal más grave en el que se sumergirían por medio de la impaciencia. Para no ceder a males temporales y breves, no pierden los bienes que son grandes y eternos. Pues como dice el Apóstol (Rom. VIII, 18): «No son dignos de ser comparados con la gloria venidera que ha de manifestarse en nosotros». Y también (II Cor. IV, 17): «Porque nuestra tribulación momentánea y ligera va labrándonos un eterno peso de gloria cada vez más inmensamente» (cap. II).

Los hombres son capaces de imponerse duros trabajos y soportar sufrimientos sin número para satisfacer su amor a la gloria, al dinero o a los placeres. Lo hacen, «no por una necesidad inevitable, sino por una voluntad culpable». Se puede decir que son, de «alguna manera, locuras... lícitas» (cap. III). Siempre que se satisfagan sin cometer crímenes, la avaricia, la ambición, la lujuria, la pasión por el juego, todos esos apetitos que los hombres se esfuerzan por satisfacer a costa de esfuerzos que exigen una paciencia inmensa, son considerados lícitos y permitidos por las leyes (cap. IV). Vayamos más lejos. Los hombres soportan a veces los peores sufrimientos por crímenes patentes y no para castigar, sino para perpetrarlos. Ved lo que escriben los autores profanos sobre la increíble resistencia de Catilina, ese asesino de su patria[10]. Y las noches que pasan los ladrones en emboscada para despojar a los viajeros; los sufrimientos que se infligen mutuamente para endurecerse ante el dolor; los jueces apenas les imponen suplicios más crueles que aquellos a los que sus compañeros los someten para asegurarse de que la tortura judicial no les arrancará ninguna confesión comprometedora:

> «Y, sin embargo, en todas estas cosas, la paciencia es más digna de ser admirada que alabada, o más bien, ni admirable ni digna de alabanza, pues no es paciencia en absoluto, sino que debe admirarse la dureza, negando la paciencia».

Y San Agustín precisa:

> «La paciencia es compañera de la sabiduría, no sierva de la concupiscencia; la paciencia es amiga de la buena conciencia, no enemiga de la inocencia» (cap. V).

Para saber si quien sufre pacientemente es realmente paciente, ¿qué hay que hacer? Buscar la causa por la cual soporta el mal: «la paciencia… no se muestra sino en la causa del sufrimiento». Si la causa es buena, se trata de verdadera paciencia. Si la causa es mala, se comete un grave error al darle ese nombre. Todos los que saben participan de la ciencia, pero no todos los

que padecen participan de la paciencia (cap. VI). Sin embargo, hay algo que esta resistencia culpable puede enseñarnos: al ver lo que el hombre puede soportar por sus placeres, crímenes o para salvar su vida temporal, pensemos en lo que vale la pena soportar en vista de la felicidad asegurada de la vida eterna. Para tomar un caso legítimo como ejemplo: si uno acepta sufrir en manos del cirujano para salvar su vida, ¿qué no debería aceptar sufrir de cualquier enemigo para salvar su alma y su cuerpo del infierno? (cap. VII).

A partir de este punto, el problema planteado por Agustín puede considerarse resuelto. Planteada desde el principio en el plano estrictamente religioso de la salvación, como lo demuestran las dos citas de San Pablo que terminan el cap. II (Rom. VIII, 18 y II Cor. IV, 17), la cuestión sólo puede recibir una respuesta en el mismo plano. Se trata inmediatamente de definir y describir, bajo el nombre de paciencia, la virtud determinada que consiste en soportar el mal en esta vida para obtener la gloria eterna en la otra. Se distingue, por lo tanto, radicalmente de la capacidad para soportar el sufrimiento, que no tiene otra razón que la búsqueda de bienes temporales. Ya sean los fines de la resistencia criminales o incluso lícitos, no es en absoluto paciencia. Agustín lo dice claramente: ¿cómo admirar o alabar esta paciencia, si no lo es? Como paciencia, *no existe*. Si se la admira, no es paciencia, es otra cosa lo que se admira: «Debe admirarse la dureza, negando la paciencia».

Parece, pues, imposible sostener que Agustín haya reconocido dos virtudes de la paciencia, una natural y otra sobrenatural. Lo que uno podría estar tentado en llamar paciencia natural se descompone para él en dos: la resistencia al dolor que muestran los «hombres… necios que buscan cosas vanas», y la de los «hombres malvados que buscan... perpetrar crímenes»[11]. En ninguno de estos dos casos se trata de paciencia. La paciencia tipo es la resistencia de los mártires, ya que sufren «tal como ha sido determinado por el Señor, *a causa de la justicia*» (Mt. V, 10). O bien, es la de Job, pero no tiene nada en común con el gesto de algunos donatistas que se quitan la vida sabiendo que son perseguidos por los cristianos. La causa de su acto es mala y por lo tanto no testimonia paciencia alguna. Muy por el contrario, se trata de una «pasión impaciente» en esos casos[12]. En el fondo, dado que la paciencia es sobrenaturalmente meritoria por definición, el problema se reduce a saber si la paciencia proviene únicamente del libre albedrío, en cuyo caso sería posible una paciencia natural, o si exige la gracia, en cuyo

caso toda paciencia natural sería imposible. Planteada en estos términos, la cuestión sólo puede recibir de San Agustín una única respuesta: sin la gracia, no hay paciencia. Sin embargo, aquí su pensamiento, hasta ahora tan firme, parece vacilar en formularse claramente. Es importante señalar este hecho porque Santo Tomás puede que no haya sido insensible a ello y parece haber transformado esas vacilaciones en matices.

El hecho se produce en el cap. XV. Después de haber dicho, como se acaba de ver, que la resistencia a los males en vista de fines temporales no es *en absoluto* paciencia, Agustín retoma:

> «Pero hay que averiguar de dónde procede *la verdadera paciencia que es digna del nombre de esa virtud*. Hay quienes la atribuyen a las fuerzas de la voluntad humana, no las que proceden *del auxilio divino*, sino las que tiene por su libre albedrío»[13].

Aquí el lector puede tener dos dudas. En lo que respecta a la paciencia, ¿se nos da aún a elegir entre la *patientia* y la *duritia* (que no es más que una carencia de paciencia, una *pasión impaciente*), o entre una *vera patientia* por un lado y, por otro lado, una *patientia non vera*, que tal vez no sea tanto una falta de paciencia, o una impaciencia, como una paciencia imperfecta e incompletamente digna de su nombre? En cuanto al auxilio divino, ¿se trata de la gracia sobrenatural propiamente dicha, o de esa asistencia general de Dios a la naturaleza que San Agustín también llama gracia, y a la cual el mismo Santo Tomás no le niega ese nombre[14]? ¿Se trata de vacilaciones en el pensamiento o de simples vacilaciones de expresión?

En cuanto a la paciencia, no es posible dudar: cuanto más se avanza en la lectura del texto, más claro se ve que Agustín no retira nada de lo que ha afirmado. No hay más que una sola paciencia, la verdadera. Si habla más adelante de una «falsa paciencia» es precisamente para decir que no tiene relación alguna con la verdadera. La «falsa paciencia» no es una virtud imperfecta en la que podría verse una iniciación o una prefiguración natural de la verdadera paciencia, que proviene de la gracia. Es exactamente lo contrario de una virtud. Creer que se puede adquirir y poseer la paciencia únicamente por las fuerzas del libre albedrío es puro y simple orgullo, y no se ve cómo el orgullo podría ser, en algún sentido y grado, fuente de virtud. Agustín, además, muestra qué sentido preciso atribuye a esta expresión en la comparación que establece entre la falsa paciencia y la falsa sabiduría de la que habla la Epístola de Santiago, III, 15:

«*No es ésa la sabiduría que desciende de lo alto, sino terrena, animal, diabólica*[15]».

Si la falsa sabiduría es diabólica, y si la falsa paciencia se relaciona con la verdadera paciencia como la falsa sabiduría con la verdadera sabiduría, entonces la falsa paciencia es diabólica. Agustín, por lo tanto, no ha cambiado su posición inicial: no hay paciencia si no es una virtud.

Este punto se vuelve aún más evidente, si cabe, cuando se intenta precisar la naturaleza del auxilio divino del cual proviene la verdadera paciencia. La fuente de la dureza, que se puede llamar también una falsificación de la paciencia, es la codicia de este mundo:

> «La codicia del mundo tiene su origen en el libre albedrío de la voluntad, su progreso en el deleite del placer, y su firmeza en el vínculo de la costumbre».

La fuente de la paciencia es radicalmente distinta y sobrenatural, es la caridad:

> «La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones, no porque provenga de nosotros, sino por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom., V, 5). Por lo tanto, de Él proviene la paciencia de los justos, por medio de la cual se difunde su caridad»[16].

El auxilio divino es, por lo tanto, la caridad del Espíritu Santo, es decir, la gracia sobrenatural. Esta certeza confirma abundantemente la oposición que acabamos de señalar entre la paciencia y su falsificación mundana. No se prepara una para la otra, y ésta última ni siquiera es un análogo natural de lo que la primera es en el orden sobrenatural; la paciencia es una virtud de los santos, su falsificación no es más que un fruto de la codicia de este mundo en los malvados; cuanto más crece la caridad en los santos, más crece también su paciencia, pero la resistencia de los pecadores sólo crece en ellos a medida de su codicia:

> «Y, por lo tanto, la voluntad humana puede ser suficiente para esa falsa paciencia sin el auxilio de Dios; tanto más dura cuanto más codiciosa; y tanto más soporta el mal cuanto peor se vuelve»[17].

Si hay una moral cristiana que reconozca la existencia de una virtud natural de la paciencia, distinta en su orden de la virtud sobrenatural de este nombre, seguramente no es la que se expresa en el *De patientia* de San Agustín:

> «¿Quién diría esto siendo cristiano, lo que ningún loco se atrevería a decir?»[18].

Tales son las doctrinas contenidas en el tratado al que se refiere expresamente Santo Tomás en dos ocasiones en la *Suma Teológica*, II-II, q. 136, a. 3, y cuyo texto entero revela su influencia. Tanto para él como para San Agustín, el problema central es saber si se puede tener la virtud de la paciencia sin la gracia; al igual que San Agustín, Santo Tomás responde que no.

Tres argumentos se invocan en apoyo de la afirmativa:

1. El primero parte del hecho de que algunos hombres soportan males con miras al mal, y lo hacen con sus propias fuerzas, sin el auxilio de la gracia:

> «Dice San Agustín en *De Patientia* que los hombres soportan muchas penalidades y dolores por aquello que aman viciosamente»[19].

La cita no es literal; pudo haber sido hecha de memoria o haber sido modificada intencionadamente para adaptar a un nuevo desarrollo, pero es fiel al texto de San Agustín. Sobre este hecho, Santo Tomás construye este argumento: una criatura razonable es más capaz de realizar aquello a lo que la razón la inclina más; ahora bien, es más razonable soportar males con miras a un bien que con miras a un mal; puesto que Agustín nos dice que algunos soportan, sin el auxilio de la gracia, muchos males con miras a un bien, el hombre es, con mayor razón, capaz de soportar, sin el auxilio de la gracia, males con miras al bien. Y eso es ser realmente paciente.

Bajo esta forma, el argumento pertenece sólo a Santo Tomás, y se comprende fácilmente la razón: va en contra de la tesis de Agustín, quien rara vez se preocupa por imaginar justificaciones dialécticas posibles en favor de sus adversarios. En cambio, la respuesta está íntimamente relacionada con la teología agustiniana:

> «En el estado de naturaleza pura prevalecería en el hombre la inclinación de la razón, pero en el estado de naturaleza caída predomina la inclinación de la concupiscencia, que tiene dominio en el hombre. Y por esa razón éste está más inclinado a soportar los males en los cuales se deleita la concupiscencia en el momento presente que a tolerar los males por los bienes futuros que se desean según la razón, lo cual pertenece a la verdadera paciencia».

Respuesta notable en cuanto que no deja prever en absoluto la posibilidad de una virtud de la paciencia accesible al hombre caído sin la gracia. La concupiscencia se opone a ello. Sin la gracia, nada de lo que el hombre en estado de naturaleza caída puede desear espontáneamente es un verdadero bien; ahora bien, la paciencia consiste en soportar el mal en vista del bien; por lo tanto, la paciencia es imposible sin la gracia. Aquí, una vez más, la

forma es de Santo Tomás, pero el pensamiento es esta vez de San Agustín, ya que resume toda la doctrina del *De patientia*, XVII, 14: libre albedrío caído y concupiscencia, por un lado, y caridad sobrenatural y paciencia, por el otro. Entre estas dos posibilidades, no hay lugar para ningún término medio, como por ejemplo una paciencia que prescinda de la caridad:

> «Porque la concupiscencia, por la cual los pecadores soportan todo obstinadamente, proviene del mundo; pero la caridad, por la cual los que viven rectamente soportan todo con fortaleza, proviene de Dios»[20].

Una paciencia sin la gracia es una imposibilidad tan absoluta para Santo Tomás como para San Agustín.

2. La segunda objeción procede así: algunos, que no están en estado de gracia, aborrecen más el mal de los vicios que los males del cuerpo; es por eso que, dicen los libros, algunos paganos han soportado muchos males para no traicionar a su patria o para no causar algún otro daño al honor; parece, por lo tanto, que uno puede tener paciencia sin el auxilio de la gracia.

Aquí, Santo Tomás plantea un problema espontánea o deliberadamente descartado por el *De patientia* de San Agustín. A la alternativa agustiniana, impactante pero algo somera: concupiscencia-caridad, por lo tanto, *durities-patientia*, Santo Tomás añade un tercer término. Agustín había opuesto a la paciencia de los justos la *pasión impaciente* de los malvados, que no soportan los males más que en vista a otro mal o, en el mejor de los casos, por *deseos lícitos permitidos por las leyes*; Santo Tomás considera aquí el caso de los paganos que han soportado tormentos, o incluso la muerte, por amor a su país. Excelente oportunidad, si es que la hubiera, para distinguir entre paciencia natural y sobrenatural. Sin embargo, esto es lo que responde Santo Tomás:

> «El bien de la virtud política es proporcionado a la naturaleza humana. Por eso, sin el auxilio de la gracia sobrenatural (*absque auxilio gratiae gratum facientis*) puede la voluntad humana tender a él, aunque no sin el auxilio de Dios. Pero el bien de la gracia es sobrenatural; por lo tanto, el hombre no puede tender a él por las solas fuerzas naturales. Por consiguiente, no vale la comparación (*ideo non est similis ratio*)».

¡Cuántos matices de los que el *De patientia* no había tenido en cuenta! Casi son demasiados para nuestro deseo de claridad. Aquí, Santo Tomás distingue claramente dos virtudes, a ninguna de las cuales se niega

explícitamente el título de paciencia, ni siquiera a la que dice que no excede la naturaleza humana. De esta paciencia «natural», San Agustín no había dicho nada, excepto para negarla en nombre de la otra, la que tiende al bien sobrenatural y que, por consiguiente, requiere la gracia santificante. Según Santo Tomás, hay, por lo tanto, una paciencia accesible a quienes no están en estado de gracia. Sin embargo, incluso esa requiere una gracia, sobre cuya naturaleza Santo Tomás no se explica aquí, pero que ha definido en otra parte. Se sabe, en efecto, que, según él, en el estado de naturaleza caída, el hombre no puede hacer ningún bien, incluso en el orden de la moral natural, sin un auxilio de Dios, que primero sane su naturaleza. Decimos, en el orden de la moral, porque Santo Tomás no niega que, sin la gracia, el hombre caído pueda construir casas, plantar viñas y *alia hujusmodi*, pero eso es todo. Para lo que pertenece a otro orden responde en un *sed contra* tanto más notable cuanto que se refiere a la vez a San Pablo (Rom. IX 16) y a San Agustín (*De correptione et gratia*, I, 2), pero cuya redacción es claramente suya: *sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres, ni al pensar, ni al querer y amar, ni al obrar*[21]. ¿Qué podría desearse más claro? Si el hombre no puede hacer ningún bien sin la gracia, ¿cómo se piensa que, sin la gracia, pueda adquirir una virtud? Es, por lo tanto, en perfecto acuerdo con este principio que, en la respuesta del mismo artículo, Santo Tomás precisa la doble necesidad de la gracia que padece el hombre en estado de naturaleza caída: una que sane su naturaleza como tal, y otra que lo habilite para las virtudes sobrenaturales[22]. Y es en perfecto acuerdo con estos dos textos que, en su artículo sobre la virtud de la paciencia, afirma que la gracia de Dios es necesaria incluso para que un pagano pueda adquirir la virtud natural de la que eventualmente puede hacer gala. Atribuir a Santo Tomás la doctrina contraria sería suponer que habría terminado olvidando las consecuencias que tuvo, para la naturaleza, el pecado original[23].

3. La tercera objeción se basa en el hecho de que algunos hombres aceptan sufrir duramente para recuperar la salud; ahora bien, la salvación del alma (*salus animae*) no es menos deseable que la salud del cuerpo (*sanitas corporis*); por lo tanto, de manera similar, un hombre puede soportar muchos males por la salvación de su alma (*pro salute animae*), es decir, ser verdaderamente paciente, y eso sin el auxilio de la gracia. A esto, Santo Tomás responde simplemente:

«La resistencia a los males que uno soporta por la salud del cuerpo procede del amor con el que el hombre ama naturalmente su carne; es por eso que no se puede razonar de la misma manera sobre la paciencia, que procede del amor sobrenatural».

El problema es esta vez mucho más simple. Se trata, en efecto, de saber si, dado que uno puede soportar el mal por amor a su cuerpo, se puede, razonando *a pari*, soportar el mal por la salvación de su alma, sin la gracia. Aquí, Santo Tomás sólo puede responder que no, ya que el orden de la *salud* es natural, así como el de la *salvación* es sobrenatural. No tiene que preguntarse si incluso la resistencia al mal en vista de la salud puede o no requerir un auxilio divino. En cualquier caso, no se lo preguntó, y cualquier reconstrucción de su posible respuesta a esta cuestión seguiría siendo hipotética. En cambio, es un hecho que en su respuesta no opone una paciencia natural a una paciencia sobrenatural; habla de *tolerantia malorum* en el primer caso, y de *patientia* sólo en el segundo[24]. Basta con leer el texto por uno mismo para percibir el movimiento del pensamiento y la intención que se manifiesta en él de reservar el título de paciencia a la virtud que, con el auxilio necesario de la gracia, tiene como objetivo la salvación.

4. Así, preparados por el examen de las objeciones y respuestas, estamos mejor capacitados para interpretar correctamente el cuerpo del artículo que enmarcan. Esta vez no se trata de nada más que de los males soportados por un hombre que prefiere el bien de la gracia a los bienes naturales, lo que, evidentemente, es imposible sin la gracia. Hay que notar, en particular, la fórmula que usa Santo Tomás al momento de concluir: *la paciencia, en cuanto virtud, es causada por la caridad*.

Tomada literalmente, esta fórmula tiene como consecuencia que, sin la caridad, y por consiguiente sin la gracia, lo que queda de la paciencia ya no es una virtud. Aquí está, además, la demostración de esta tesis:

«Según San Agustín, en su libro *De Patientia*, la fuerza de los deseos nos hace soportar trabajos y penalidades (*tolerantium laborum et dolorum*), y nadie acepta espontáneamente sufrir lo que le atormenta si no es por algo que le gusta. La razón de esto es que el alma aborrece la tristeza y el dolor en sí, pero nunca elegiría soportarlos por ellos mismos, sino por un fin. Por lo tanto, es conveniente que el bien por el cual uno quiere sufrir males sea preferido y más amado que el otro cuya privación nos reporta un dolor que pacientemente toleramos. Ahora bien: el preferir el bien de la gracia a todos los bienes naturales, cuya pérdida puede acarrearnos un dolor, es propio de la caridad, que ama a Dios sobre todas las cosas. Por lo tanto, es evidente que la paciencia, como virtud, es efecto de la caridad, según las palabras de I Cor. XIII, 4: *La caridad es paciente.* Por otra

parte, es también manifiesto que la caridad no puede darse sin la gracia, conforme al texto de Rom. V, 5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.* De donde se deduce que no puede darse la paciencia sin el auxilio de la gracia (*unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiae*)»[25].

Nos es posible ahora concluir que, en ninguno de los textos que se han analizado, Santo Tomás tuvo en cuenta expresiones familiares a aquellos que pretenden exponer su doctrina, como «paciencia natural» o «virtud natural de la paciencia». Al contrario, parece haber evitado deliberadamente dichas expresiones, ya que si menciona «la paciencia… sin el auxilio de la gracia» o «ser realmente paciente sin el auxilio de la gracia», lo hace precisamente en las objeciones que refuta, y no en las refutaciones que da. En las respuestas reserva el título de *verdadera paciencia* a la paciencia sobrenatural (*ad* 1), lo que implica que la otra es una falsa paciencia (y no sólo «incompleta», como se le ha hecho decir), es decir, que no es paciencia. En el «*ad* 3», opone la paciencia, virtud sobrenatural, a la simple «tolerancia de los males», que es natural («el hombre ama naturalmente su carne»). En el cuerpo del artículo concluye que no se puede tener paciencia sin el auxilio de la gracia, lo que implica que lo que se puede tener de análogo sin el auxilio de la gracia no es paciencia. Siendo ésta la terminología auténtica tomista sobre este punto, sería sin duda preferible no introducir en la exposición de su doctrina una «virtud natural de la paciencia sin la gracia», de la cual, hasta donde llega nuestro conocimiento, Santo Tomás nunca habló.

Se podría, ciertamente, sostener que sería legítimo hablar de ello para designar lo que Santo Tomás describe en su «*ad* 2», como la capacidad que tiene la voluntad humana de tender, sin el auxilio de la gracia santificante, hacia el bien de la vida política (*bonum politicae virtutis commensuratum naturae humanae*). Sin embargo, observemos que, incluso en este texto en el que lo concede, Santo Tomás evita asimilar esta capacidad a la paciencia: *non est similis ratio*. No se trata de lo mismo. Que haya una virtud política natural, no sin un cierto auxilio de gracia, de acuerdo, pero aquí no se trata de una virtud natural «de paciencia». La paciencia no aparece sino en el momento en que la gracia que se menciona llega al hombre, no ya sólo para sanar su naturaleza como tal, sino para elevarla a lo sobrenatural. Ninguna excepción, dentro de los límites de nuestros textos, viene a contradecir nuestra conclusión: Santo Tomás no conoce otra paciencia que la virtud

sobrenatural que lleva ese nombre. Esta conclusión es la misma a la que la lectura del *De patientia* de San Agustín, y la fidelidad con la que lo siguió, lo condujeron a adoptar. El *De patientia* es, de hecho, la fuente segura de este artículo, o, si se prefiere, este artículo representa la inserción de la tesis central del *De patientia* en la *Suma* de Santo Tomás.

FILOSOFÍA Y ENCARNACIÓN SEGÚN SAN AGUSTÍN[26]

Las *Confesiones* de San Agustín plantean antes que nada un problema que el mismo autor reconoce como extrañamente paradojal: Dios implantó en el corazón del hombre el deseo de alabar a su creador, como si el hombre pudiera alabar dignamente a Dios y como si Dios tuviera necesidad de esa alabanza. Sin embargo, no es esa, como veremos enseguida, sino la primera forma de la paradoja fundamental que constituye la relación del hombre con Dios e incluso, si así se puede decir, la relación de Dios con el hombre. ¿Cómo es que el Ser, que es inmutable, puede y quiere entrar en relaciones con el hombre, cuya naturaleza lo obliga al tiempo y al devenir?

No podría tratarse aquí de describir las relaciones del hombre temporal con el Ser eterno: el libro entero de las *Confesiones* trata de ello y sería necesaria una detallada explicación si quisiéramos plantear ese problema. Lo que queremos dejar en evidencia es afortunadamente más simple. Se trata solamente que busquemos en los nombres que San Agustín da a Dios, o más exactamente aún, en la manera en que interpreta los nombres que Dios se da, la primera expresión de la paradoja, de la cual se puede decir que el obispo de Hipona jamás dejó de meditar.

Lo que ha dicho con mayor claridad sobre el tema ha nacido de una meditación sobre un texto célebre de la Escritura (Éx. III, 13-15), que conviene reproducir antes de los comentarios que San Agustín propuso sobre él:

> «Contestó Moisés a Dios: “Iré, pues, a los hijos de Israel y les diré: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; pero cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre? ¿Qué les responderé?”. Entonces dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y agregó: “Así dirás a los hijos de Israel: “El que es me ha enviado a vosotros”. Prosiguió Dios diciendo a Moisés: “Así dirás a los hijos de Israel: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, y éste mi memorial de generación en generación”».

De esta manera, la Escritura atribuye en primer lugar a Dios el nombre *Qui sum* (El que soy), o *Qui est* (El que es), luego, sin ninguna preparación o transición, le atribuye inmediatamente un segundo nombre: Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob. Digamos más bien, tal como lo hace San Agustín en uno de sus sermones, que el mismo Dios se atribuye dos nombres diferentes en la Escritura. En primer lugar, hablando a Moisés (Éx. III, 14), le dice: *«Yo soy el que soy*». *Y agregó: «Así dirás a los hijos*

de Israel: "El que es me ha enviado a vosotros"». Sobre lo cual, dirigiéndose familiarmente a Dios como acostumbra hacer, Agustín le hace esta pregunta:

> «¿Qué significa eso? ¡Oh Dios!, ¡oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: *me llamo "Es"*. ¿Y qué significa "Me llamo *Es*"? Que permanezco eternamente porque no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, porque no permanecen. Pues lo que es permanece. Lo que se cambia fue algo y será algo; pero no es, puesto que es mudable. Luego, bajo la expresión *Yo soy el que soy* la inmutabilidad de Dios se dignó dársenos a conocer»[27].

Esta tesis agustiniana ya ha sido señalada y es superfluo notar su origen platónico. En presencia de un texto de la Escritura donde Dios reivindica *Yo soy* o *El que es*, como su nombre propio, Agustín busca inmediatamente auxilio del lado de Plotino o Platón. Pero, para esos filósofos, el ser se definía como lo idéntico a sí mismo, lo eterno y lo inmutable. Agustín interpreta, pues, correctamente el célebre texto del Éxodo en función de la doctrina platónica del ser. *Yo soy* quiere decir «Yo soy inmutable», porque, tal como lo ha dicho varias veces en forma clara, el ser y el inmutable es la misma cosa[28].

No habría aquí dificultad alguna si la Escritura o, de nuevo, el mismo Dios en la Escritura no reivindicara inmediatamente otro nombre:

> «¿Qué significa, entonces, el hecho de que después se asignara otro nombre al decir: *Y dijo Dios a Moisés: Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob; este es mi nombre para siempre?* Allí, porque *soy*, me llamo de una manera, y aquí tengo otro nombre: *Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*».

Sobre lo cual, Agustín propone la siguiente explicación:

> «Porque, como Dios inmutable, hizo todas las cosas por misericordia, y el mismo Hijo de Dios, tomando carne mudable, permaneciendo en su condición de Palabra de Dios, se dignó venir y socorrer al hombre. Así, pues, *el que es* se dignó revestirse de carne mortal para que pudiera decirse: *Yo soy Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob*»[29].

Sería muy osado discutir una exégesis de San Agustín, pero tal vez será lícito decir que, sobre todo en un sermón, fácilmente hubiera soportado algunas explicaciones complementarias. Cuando Dios se proclamó el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, dijo que lo era y no que podría decirse un día gracias a la encarnación del Verbo. Sea lo que sea, y veremos más adelante

cuál era su pensamiento al respecto, el mismo Agustín parece haber sentido la necesidad de desarrollar su solución del problema y lo hizo con un desarrollo oratorio cuyo movimiento es de una unidad tal, que es necesario citar el pasaje entero:

«Así, pues, el ángel –y en el ángel el Señor– decía a Moisés, que le preguntaba su nombre: *Yo soy el que soy. Dirás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros. Ser* es el término que indica la inmutabilidad. Todo aquello que cambia deja de ser lo que era y comienza a ser lo que no era. El ser verdadero, el ser puro, el ser auténtico no lo tiene sino aquel que no cambia. El ser lo posee aquel a quien se dice: *cambias las cosas y quedan cambiadas, pero tú eres siempre el mismo* (Sal. CI, 27-28). ¿Qué significa: Yo soy *el que soy,* sino soy eterno? ¿Qué significa: Yo soy *el que soy,* sino que no puedo cambiar? No soy criatura alguna; no soy ni el cielo, ni la tierra, ni un ángel, ni una virtud, ni los tronos, ni las dominaciones, ni las potestades. Por lo tanto, no obstante ser este el nombre que designa la eternidad, es más que se haya dignado tomar otro nombre con el cual designar su misericordia: *Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.* El primer nombre le designa en sí mismo, el segundo en su relación a nosotros. Si hubiese querido quedarse sólo con lo que es en sí mismo, ¿qué seríamos nosotros? Si entendió, o mejor, puesto que entendió Moisés, cuando se le dijo: *Yo soy el que soy, el que es me ha enviado a vosotros,* creyó que eso era excesivo para los hombres, y vio que distaba mucho de los hombres. Pues quien entienda como es debido lo que es y lo que verdaderamente es, y de alguna manera es inspirado por la luz de la veracísima esencia, aunque sea de manera muy fugaz, como un relámpago, se ve muy inferior, muy distante, muy desemejante: como aquel que dijo: *Yo dije en mi éxtasis.* Absorta su mente, vio no sé qué superior a él. Y ello era el ser verdadero. *Yo dije* –afirma– *en mi éxtasis.* ¿Qué? *He sido arrojado de la presencia de tus ojos* (Sal. XXX, 23). Moisés vio que era muy inferior respecto a lo que se decía, no a aquello que veía, y como menos capaz; por eso, inflamado por el deseo de ver lo que es, decía a Dios con quien hablaba: *Muéstrateme a ti mismo* (Éx. XXXIII, 13.18). Por lo tanto, como si, al verse tan desemejante de aquella esencia excelente, hubiese perdido toda esperanza, Dios levanta el ánimo de quien ha perdido la esperanza, al verlo lleno de temor. Como si le dijera: "Porque he dicho: *Yo soy el que soy*, y *El que es me ha enviado,* has entendido qué es el ser y has perdido la esperanza de comprenderlo, levanta la esperanza: *Yo soy el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Soy el que soy*, soy el ser mismo, de modo que no quiero abandonar a los hombres". Si de algún modo podemos buscar al Señor e ir en pos del que es, ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros: *pues en él vivimos, nos movemos y somos* (Hech. XVII, 27-28). Por lo tanto, alabemos inefablemente su esencia y amemos su misericordia. Amén»[30].

El pensamiento de Agustín es esta vez más claro y, además, ligeramente diferente. El sermón VI decía que Dios tenía dos nombres, uno que

designaba su ser y otro que designaba su misericordia encarnada en Jesucristo. Retomando la misma idea, el sermón VII precisa que, habiendo revelado antes que nada su primer nombre que, puesto que significa el ser puro, ofrece un sentido insondable al hombre, Dios le reveló a Moisés otro, cuyo sentido nos es accesible. Meditar sobre el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob es una manera más fácil de acercarse a *El que es*.

Señalemos, sin embargo, que se introduce una complicación en el pensamiento del intérprete. Dios, tomado en sí mismo, permanece inaccesible al hombre; es por eso que, decía el primer texto, se encarnó y se hizo, por el mismo hecho, accesible; es también por eso, dice el segundo texto, que se llamó el Dios de Abrahán aquel que no solamente *est* (es) en sí mismo, sino que *non deest* (no abandona) al género humano. Es una primera solución del problema que plantea la dualidad del nombre divino. La segunda, unida a la primera, pero sin embargo distinta, consistiría simplemente en decir que *Sum* (Soy), o *Qui est* (El que es), es un nombre incomprensible al común de los hombres, tal vez incluso a cualquier hombre y que Dios se dio otro nombre, el «Dios de Abrahán», para tener uno que fuera accesible a todos. Sentimos ya, en el texto precedente, la presencia latente de este segundo sentido. Moisés, a quien Dios hablaba, vio inmediatamente que el primer nombre no sería comprendido; sin embargo, el desarrollo de Agustín termina recordando la tesis planteada en el Sermón VI: Dios no es solamente el ser en sí, es también el que quiere «estar con nosotros»: el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.

La segunda de las respuestas, la que se apoya en la dificultad intrínseca del primer nombre divino, se desprende, por el contrario, claramente al final del siguiente texto:

> «Atiende empero a lo que asevera Cristo, el Señor: *Si no creyereis que yo soy, moriréis en vuestros pecados*. ¿Qué significa: *Si no creyereis que yo soy? Yo soy* (Jn. VIII, 24) ¿qué? Nada ha añadido, y porque nada ha añadido, es mucho lo que ha hecho valer. Efectivamente, se aguardaba que dijese qué era; sin embargo, no lo ha dicho. ¿Qué se aguardaba que dijese? Quizá: "*Si no creyereis que yo soy* el Mesías*; si no creyereis que yo soy* el Hijo de Dios; *si no creyereis que yo soy* la Palabra del Padre; *si no creyereis que yo soy* el Fundador del mundo; *si no creyereis que yo soy* el Formador y Reformador, el Creador y Recreador, el Autor y Restaurador del hombre; *si no creyereis que yo soy* esto, *moriréis en vuestros pecados*". Eso mismo que asevera, *Yo soy*, es mucho, porque también Dios había dicho así a Moisés: *Yo soy el que soy*. ¿Quién explicará dignamente qué significa "*soy*"*? Por medio de su ángel* enviaba *Dios a su siervo Moisés a liberar*

de Egipto a su pueblo –habéis leído y sabéis lo que habéis oído; os lo recuerdo, empero–; enviaba a uno que temblaba, se excusaba, pero obedecía. Como, pues, se excusase, preguntó a Dios, respecto al cual entendía que hablaba en el ángel: "Si el pueblo *me* dijere: ¿y quién es el Dios que te ha enviado?, ¿*qué les diré?*". Y el Señor a él: "*Yo soy el que soy*", y repitió: "*Dirás a los hijos de Israel: el que es me ha enviado a vosotros*". Tampoco allí asevera "yo soy Dios" o "yo soy el constructor del mundo" o "yo soy el creador de todas las cosas" o "yo soy el propagador del pueblo que va a ser liberado", sino esto sólo: "*Yo soy el que soy*; y *dirás a los hijos de Israel El que es"*. No añadió "el que es vuestro Dios, el que es Dios de vuestros padres", sino que dijo sólo esto: *El que es me ha enviado a vosotros*. Quizá era mucho aun para Moisés, como es mucho también para nosotros y mucho más para nosotros, entender lo que está dicho: *Yo soy el que soy*, y *El que es me ha enviado a vosotros*. Y, si quizá Moisés captaba, ¿cuándo captarían esos a quienes era enviado? Difirió, pues, el Señor lo que el hombre no podía captar, y añadió lo que podía captar; en efecto, agregó y aseveró: *Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*. Esto puedes captarlo; en cuanto a *Yo soy el que soy*, ¿qué mente puede captarlo?»[31].

Esta vez, el segundo nombre divino se agrega manifiestamente al primero como más fácil para comprender. Tal como lo dice en otra parte San Agustín: al llamarse *El que es*, Dios se dio un nombre del cual pocos espíritus comprenden alguna parte de lo que significa, pero al llamarse el Dios de Abrahán, dijo que aquellos de los cuales es el Dios, vivirán con él en la eternidad. Palabra de gracia y misericordia esta última y que puede ser comprendida incluso por los párvulos. Pues *Yo soy el que soy* es una palabra para los grandes. Digamos, al menos, para aquellos cuya caridad tiene fuerzas tan grandes, que saben buscar siempre el rostro de Dios[32].

Existen, pues, como dos aspectos del Dios de San Agustín, el que tiene para sí mismo o en sí mismo, y el que se dirige misericordiosamente hacia nosotros. Puede decirse que la dialéctica de las *Confesiones* se mueve sin cesar de uno a otro. Unas veces, y es lo más a menudo, se dirige al Dios de misericordia, que se ha llamado el Dios de Abrahán, es decir, el que no abandona al género humano en su dolor; y otras, se esfuerza por alcanzar, más allá del Dios del segundo nombre, el del primero. Tarea ardua, condenada al fracaso incluso en los más felices de sus éxitos parciales, pero a la cual la caridad prohíbe al hombre desesperar jamás.

El Dios que tiene en cuenta es aquel cuya presencia secreta anima y habita cada página de las *Confesiones*. San Agustín intentó muchas veces hacerlo inteligible a nosotros a pesar de las miserias del lenguaje humano. A veces, como en el texto que acabamos de leer, insiste sobre el hecho de que, en el

caso de Dios, que es un caso único, el verbo *es* se emplea sin ninguna determinación. Él no es esto o aquello o, si se prefiere, no hay nada de lo cual se pueda decir que Dios sea: es y eso es todo. Sin embargo, nuestro lenguaje está hecho de tal forma para designar a seres que son tal o cual ser, y no el ser, que nuestras frases toman espontáneamente la forma de juicios de atribución. Incluso hablando de Dios, tenemos la tendencia de decir, no simplemente «que es», sino «lo que es». Es para satisfacer esta tendencia que, al menos en dos oportunidades, Agustín ha arriesgado esta sorprendente fórmula: Dios es «es». Dios es el «es» por excelencia, así como el Bien es, por excelencia, el bien de todos los bienes[33].

En otras ocasiones, el ser puro es para él el que trasciende absolutamente el tiempo. ¿Cómo es que un ser que ha comenzado en el tiempo, y que es un devenir, puede liberarse del tiempo para alcanzar el ser que no deviene, sino que es? Este es el problema. Pero, señalémoslo bien, el modo de conocimiento propio del ser en devenir no le permite concebir el ser que es pero que no deviene. El hecho de no serlo le impide toda posibilidad natural de pensarlo. Y que no lo es, no cabe ninguna duda. El verbo *es* no significa lo mismo cuando designa el ser verdadero y cuando no designa más que el devenir.

Para nosotros, «es» se ofrece al pensamiento como un verbo en tiempo presente, pero el presente no tiene sentido más que como punto de paso del futuro al pasado. Tal es, en efecto, el presente del ser en devenir. Tomado en sentido literal, el «es» sería, por el contrario, un presente sin pasado ni futuro. Esto significa que, para un ser en sí mismo comprometido con el devenir, semejante presente sigue siendo inconcebible.

¿En qué difiere el ser del devenir? En que todo devenir implica la presencia de la nada en el centro de lo que deviene, mientras que el ser digno de ese nombre excluye radicalmente cualquier contaminación de esta clase. Agustín no ha dejado de retomar este punto que, para él, decide efectivamente todo. El ser es el inmutable.

> «Una cosa cualquiera, por más excelente que sea, no es verdaderamente (*non vere est*), si es mudable».

Y esta es la razón: no hay ser verdadero, es decir, que no se podría hablar verdaderamente de ser, allí donde también hay no-ser (*non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse*). Pero el no-ser, o nada, está unido con el devenir. Un ser que cambia, es decir, que deviene, ya no «es» lo que era. En

efecto, dado que deviene otro, el ser que era ya no es lo que era. En otras palabras, se produce en él una muerte (*si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est*). Había algo allí, que ya no existe (*peremptum est aliquid ibi quod erat, et non est*):

> «La negrura ha muerto en la cabeza de un anciano con canas, la hermosura ha muerto en el cuerpo de un anciano cansado y encorvado, han muerto las energías en el cuerpo del enfermo, ha muerto la inmovilidad en el cuerpo de quien pasea, ha muerto el paseo en el cuerpo de quien está parado, han muerto el paseo y el estar de pie en el cuerpo de quien yace, ha muerto el habla en la lengua de quien calla: respecto a todo lo que se muda y es lo que no era, ahí veo, en eso que es, cierta vida y, en eso que fue, cierta muerte. Por eso, cuando de un muerto se dice: "¿Dónde está aquel hombre?", se responde: "Fue"»[34].

Estamos aquí en el corazón mismo del problema agustiniano por excelencia, aquel del cual se puede decir que las *Confesiones* ha examinado bajo todas sus facetas. Lo múltiple y lo uno, lo otro y lo mismo, el tiempo y la eternidad, el devenir y el ser, tantas fórmulas, y podrían citarse más todavía, que designan esta única y misma paradoja fundamental: ¿cómo es que hay algo de lo cual no podemos decir ni que sea completamente un ser, ni que no sea completamente nada? No se trata de Dios sino de la creatura, pues si hay ser no se lo puede concebir más que como «siendo», es decir uno, simple, inmutable, eterno, tal, en una palabra, como concebimos a Dios. Lo que realmente nos sorprende es, por el contrario, este casi-ser que conocemos y somos; sometido, como se dice hoy en día, a un continuo proceso de «aniquilación», no deja de volverse algo distinto a lo que era, es decir, de morir a lo que era, para nacer a una forma diferente a la primera. Todo sucede, pues, como si, creado de la nada, rescatado por medio del acto creador de una especie de incapacidad esencial para ser, su insuficiencia ontológica radical no cesara nunca de habitarlo. Separado de su ser por su propia falta de necesidad, el hombre padece sin cesar en sí la presencia del defecto de nada que le es intrínseco y del cual se podrá decir, con toda verdad, que es una enfermedad del ser si, como lo vamos a ver, no fuera más bien la condición misma de su salvación.

Mientras tanto, es por este defecto de nada que se introduce en el ser creado lo múltiple, lo otro y el devenir. Es por eso que el problema del tiempo ha sido tan frecuente en las meditaciones de San Agustín. Todo lo que cambia, perdura, pero lo que no puede perdurar más que cambiando, no puede seguir siendo sino a condición de dejar de ser, como si llevara en sí el

germen ontológico de su propia muerte. ¿Cómo concebir que semejante ser sea llamado *Yo soy*?

Para lograrlo, sería preciso, antes que nada, sobrepasar esa nada que roe desde adentro su esencia, es decir, dejar de ser él para pasar a ser el Ser, para pasar a ser Dios. En otras palabras, el hombre no podría alcanzar el conocimiento trascendental de Dios, al cual está unida su felicidad, sin superarse, por así decirlo, a sí mismo y, sobrepasando sus propios límites, unirse de alguna manera a la plenitud del Ser. Es exactamente en eso que consiste nuestra salvación: redimir el tiempo liberándonos del devenir o, como se diría hoy en día, liberándonos de la existencia para conquistar el ser. Pero ¿es posible y bajo qué condiciones? Agustín se lo ha preguntado a menudo. La angustia latente bajo la dialéctica de las *Confesiones* no expresa más que esta inquietud humana cuya fórmula metafísica definía de maravilla uno de sus sermones:

> «En todos nuestros actos y movimientos y absolutamente en toda actividad de la criatura hallo dos tiempos: pasado y futuro. Busco el presente: nada es estable; lo que acabo de decir ya no existe; lo que voy a decir no existe aún; lo que hice ya no existe, lo que voy a hacer no existe aún; lo que he vivido ya no existe, lo que voy a vivir no existe aún. En todo movimiento de las cosas hallo pasado y futuro; en la Verdad, que permanece, no hallo pasado ni futuro, sino sólo el presente, y éste incorruptiblemente, lo cual no existe en la criatura. Examina las mutaciones de las cosas: hallarás “fue” y “será”; piensa en Dios: hallarás “es” donde no puede haber “fue” y “será”. Para que también tú seas, trasciende el tiempo (*ut ergo et tu sis, transcende tempus*). Pero ¿quién lo trascenderá con sus fuerzas? Eleve hasta allá el que ha dicho al Padre: *Quiero que, donde yo estoy, también ellos estén conmigo*»[35].

Doble conclusión decisiva y, si así puede decirse, bisagra incluso de la doctrina. La salvación, para el hombre, consiste en trascender el tiempo elevándose de la multiplicidad sin cesar cambiante del devenir exterior a la unidad estable de la verdad interior, por la cual, cuando la alcanza al final de un largo esfuerzo de contemplación, participa, en el destello de un instante, en la eterna estabilidad del Ser. Si ha retomado infatigablemente, y bajo varias fórmulas diversas, la misma ascensión del hombre a Dios por medio de la verdad, ¿no es precisamente que Agustín veía en la verdad la única permanencia inmutable cuya presencia podemos descubrir en la mutabilidad del hombre? No hay nada en el hombre de lo cual no debamos decir: fue o será; nada de lo que no podamos decir: es, salvo la verdad misma. Pero si en nosotros «está», ¿no es, a su manera, Dios con nosotros?

¿No es Emanuel, el Maestro Interior que oímos en nosotros cada vez que, consultado por nosotros, la Verdad nos hace oír sus palabras? Sin dudas, pero es por eso que, cuando Agustín pregunta, hablando del tiempo: «¿Quién lo trascenderá por sus propias fuerzas?», es preciso responder: nadie. Pero hay alguien que nos puede ayudar y es Aquel que ha dicho: «Quiero que *estén* conmigo en donde Yo *esté*» (Jn. XVII, 24). Este «Dios con nosotros», el único que nos puede conducir a «El que es», es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob[36].

De esta manera se cierra el círculo y, tomado en la plenitud de sus sentidos, ambos nombres divinos coinciden. Pues es al mismo tiempo verdad que *Qui est* (El que es) es el nombre de Dios para los sabios, y que «Dios de Abrahán» es el nombre de Dios para todos, incluso para los más pequeños; es cierto que *Qui est* (El que es) es el nombre de Dios en relación a nosotros; es cierto, por último, que *Qui est* (El que es) es el nombre de lo inmutable, de la verdad y del Ser, y que «Dios de Abrahán» es el nombre del Ser que vino, por así decirlo, por medio de la encarnación, al centro del devenir del hombre, a fin de permitirle trascender el tiempo y liberarlo de él. Es incluso por eso que este segundo nombre –y el mismo Dios tuvo cuidado de precisárselo a Moisés– no es un nombre menos eterno que el primero. Pues Abrahán, Isaac y Jacob están nombrados aquí por toda la raza de Israel, tanto el que nace de la fe como el que nace de la carne, es decir, por toda la Iglesia de Cristo[37].

Al menos una vez, Agustín fue capaz de describir en un solo desarrollo lo esencial de toda esta doctrina sobre la redención del tiempo por la eternidad. Séanos permitido citarlo extensamente para quienes no se cansan de oír hablar libremente al obispo de Hipona a su pueblo:

> «*Tus años son por generación de generaciones*. Pero ¿cuáles son *tus años?* Los que no vienen y pasan. Los que no vienen, precisamente para no existir. Cada día en este tiempo viene para dejar de ser; y lo mismo cada hora, cada mes y cada año: ninguno de ellos permanece. Antes de venir, será; una vez que ha llegado, no será más. Pero tus años eternos, tus años que no cambian, permanecerán *por generación de generaciones.* Hay una cierta generación de generaciones; en ella estarán tus años. ¿Cuál es esa generación? Es una determinada, y si la logramos reconocer bien, en ella estaremos, y los años de Dios estarán en nosotros. ¿Cómo estarán en nosotros los años de Dios? Del mismo modo que Dios estará en nosotros. Por eso se dijo: *Para que Dios lo sea todo en todos* (I Cor. XV, 28). No son una cosa los años de Dios, y otra el mismo Dios, sino que los años de Dios son la eternidad de Dios; y su eternidad es su substancia (*aeternitas, ipsa Dei substantia est*),

la cual nada tiene de mudable; allí nada hay pretérito, como que ya no existe; nada hay futuro, como si todavía no es. Allí no hay más que el presente: existe, es. En él no hay ni el "fue", ni el "será", porque el "fue", ya no es; y el "será", todavía no es; sino que lo que en Dios hay es únicamente el "es".

Con razón envió Dios a Moisés con esta consigna. Moisés preguntó por el nombre de quien lo enviaba; preguntó y oyó la respuesta, ya que no había de quedar vacío el deseo de su buen anhelo. Su pregunta no fue por vana curiosidad, sino por la necesidad del encargo. *¿Qué les responderé a los hijos de Israel* –dijo– *si me preguntan: Quién te ha enviado a nosotros?* Y él, presentándose como el Creador a la criatura, como Dios al hombre, como inmortal al mortal, como eterno al temporal, le dice: *Yo soy el que soy*.

Tú les podrías responder: Yo soy... ¿Quién eres? Cayo; y otro: Lucio; y otro: Marcos. ¿Qué les responderías, sino sólo tu nombre? Este nombre es el que Moisés esperaba de Dios. ¿Qué responder a quienes me pregunten por quién fui enviado? *Yo soy.* ¿Quién? *El que soy.* ¿Es éste tu nombre? ¿Es ese tu nombre completo (*hoc est totum quod vocaris*)? Podría ser así tu nombre, si lo que otra cosa es, no lo fuera comparada contigo. Éste es tu nombre. Expresa, si puedes, esto mismo, de un modo mejor. *Vete* –le dice– *y dile a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros.*

Yo soy el que soy: El que es me ha enviado a vosotros. Ya veis aquí el gran Es. ¡Sí, sublime Es! Ante esto, ¿qué es el hombre? Ante tan sublime Es, ¿qué es el hombre, por grande que sea? ¿Quién conseguirá aquel "ser", ¿quién participará de él? ¿quién podrá alcanzarlo o participar de él? ¿quién pretenderá poder estar en él?

No desesperes, humana fragilidad. *Yo soy –dice– el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*. Has oído lo que soy en mí; oye también lo que soy para ti. Esta eternidad nos ha llamado y desde la eternidad engendró el Verbo. Ya existía la eternidad, ya existía el Verbo y el tiempo todavía no existía.

¿Por qué no existía el tiempo? ¿Por qué? Porque también el tiempo fue hecho. ¿Cómo fue hecho incluso el tiempo? *Todas las cosas fueron hechas por él y sin él nada se hizo* (Jn. I, 3). ¡Oh Verbo, que eres anterior al tiempo, por quien fueron los tiempos, tú que naciste también en el tiempo y que, siendo la vida eterna, nos llamas a los que vivimos en el tiempo y nos haces eternos (*vocans temporales, faciens aeternos*)! Aquí está lo de la generación de las generaciones. Pues una generación se va y otra viene (Ecl. I, 4). Habréis observado cómo las generaciones de los hombres en la tierra se suceden como las hojas en el árbol, pero como en el olivo, en el laurel o en cualquier otra clase de árboles de hoja perenne, que están todo el año revestidos de hojas. Pues bien, de este modo lleva la tierra como hojas al género humano: se llena completamente de hombres, pero sucediéndose; mueren unos y nacen otros. Siempre se halla adornado este árbol de verde ropaje, pero mira cuántas hojas secas pisas debajo de él…

Pero tú eres siempre el mismo y tus años no se acabarán (Sal. CI, 28). Pero nosotros, con estos andrajosos años, frente a aquellos años ¿qué somos? ¿Y qué son aquellos años? Pero no obstante esto, no debemos desesperar. Pues, aunque había dicho el Señor con magnífica y excelente sabiduría: *Yo soy el que soy*; no obstante, para nuestra consolación, dijo también: *Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*; y nosotros somos descendencia de Abrahán (Gál. III, 29); y, aunque somos viles y tierra y ceniza, esperamos en el Señor. Somos siervos, pero Nuestro Señor por nosotros *tomó la condición de siervo* (Fil. II, 7); por nosotros, mortales, quiso morir el inmortal; y por nosotros quiso mostrarnos el ejemplo de la resurrección. Esperemos, pues, que también nosotros hemos de alcanzar aquellos años estables en los que los días no dependerán de la vuelta del sol, sino que lo que es permanece tal cual es, porque sólo esto verdaderamente *es*»[38].

En el texto del Éxodo del cual estas páginas son el comentario, Dios dice que su nombre será su memorial de generación en generación. ¿Cómo no pensar en ese otro *Memorial*, escrito por Pascal en 1654 y sobre el cual se leen estas líneas?

«Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob, no de los filósofos ni de los sabios».

Es cierto que San Agustín no ha cesado de repetir que el Dios de los filósofos es el mismo que el de Abrahán, pues el Dios de los filósofos y de los sabios es el Ser, pero nunca lo alcanzaríamos si no hubiera querido ser antes que nada para nosotros el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. No vamos a Dios en sí mismo sino por el Dios con nosotros y es para que estemos algún día con Él, que quiso antes estar con nosotros. Digamos más, o lo mismo, pero de forma más metafísica: es porque quería que estuviésemos algún día con Él, que quiso que «fuéramos»; pues esa es, en sentido metafísicamente pleno de la fórmula, nuestra única «razón de ser».

En efecto, si el Ser es infinito, inmutable y eterno, no se ve bien por qué este bloque sin fisuras, beatitud perfecta que se basta eternamente a sí misma, produciría fuera de sí este casi no-ser roído sin cesar desde dentro por su propia nada, que llamamos devenir. ¿Por qué esta muerte viviente o, si se prefiere, esta vida perpetuamente moribunda? Mientras admitamos, junto con los griegos, que el devenir se explica por la presencia de una materia coeterna con la Idea, es decir, con una especie de no-ser que, por no tener esencia, no requiere justificación, podemos, gracias a este artificio, olvidar lo que hace al fondo del problema. Desde que admitimos, por el contrario, con San Agustín, que Dios creó el devenir, esta substitución de un creador por el demiurgo confiere al problema una urgencia tal que ya no se lo podría esquivar. Sin embargo, en ese momento se ve que la filosofía

no basta por sí mima para resolverlo. La creación es un acto libre, una iniciativa divina que no se podría deducir analíticamente de ningún principio. Nada, en el ser tomado en sí, implica el devenir. Si el Ser creó el devenir, es sin dudas, para hacer al ser. En otras palabras, el devenir es candidato al ser o, como lo dice el mismo Agustín, ¡Dios llama a los que vivimos en el tiempo y nos hace eternos: *vocans temporales*, *faciens aeternos*!

Es por eso que la creación aparece aquí íntimamente unida con la Encarnación, pues si Dios creó al hombre en el tiempo, se encarnó para rescatarlo del tiempo, de lo otro, de lo múltiple y de la dispersión en el devenir del cual el pecado no es más que la forma más trágica. La historia de esta integración progresiva de lo temporal en lo eterno es la dialéctica del ser y del devenir que las *Confesiones* narran a propósito del mismo Agustín. ¿Por qué el hombre quiere alabar a Dios? ¿Por qué Dios quiere que el hombre lo alabe? Porque Dios nos ha creado para él y nuestro corazón no descansará hasta que repose en él. ¿Y qué es descansar en Dios sino escapar finalmente de esta existencia en el tiempo, donde nada de lo que perdura permanece, cuyos bienes nos abandonan inmediatamente después que nos son ofrecidos y que no nos deja, a fin de cuentas, sino una sed insatisfecha de un bien supremo que nada podría ya quitarnos? ¡Basta de esa existencia donde el ser nos es dado gota a gota! ¡Basta de esa lenta agonía de una vida cuyas fuerzas se consumen luchando contra la muerte: *¿Cuándo me consolidaré en ti?* ¿Cuándo nos colocará finalmente el mar vertiginoso del devenir en la ribera sólida del Ser? Ese es el angustiante problema al cual, bajo la forma personal de una experiencia vivida, las *Confesiones* de San Agustín no cesan de llevarnos por los más diversos caminos.

Pero la historia de cada hombre, por más dramática que sea, no es más que un momento particular de una historia universal, que es la de todo el género humano. Cada uno de nosotros pasa en el tiempo, con toda su generación, donde otras generaciones siguen a su vez, como si todas debieran perderse en la nada. Sin embargo, esto no es así, ya que aquí también Dios reúne lo múltiple en lo uno, lo otro en lo mismo, y el devenir en la estabilidad del ser. De todas las generaciones que se suceden en el tiempo desde Adán, pasando por la de Noé, la de Abrahán, la de Isaac y la de Jacob, la de todos los Patriarcas y Profetas, en una palabra, por todas las que las han sucedido hasta la nuestra, Dios reúne en el curso de la historia

una sola generación, que ya no es simplemente una generación de hombres, sino una generación de generaciones. En cualquier tiempo en que hayan vivido su vida mortal, todos los elegidos están integrados en ella, es decir, todos aquellos cuyo amor común del mismo Soberano Bien forma un solo pueblo y una sola ciudad. Es esta única generación extraída de todas las generaciones pasadas y futuras, desde el comienzo hasta el fin del mundo, la que Dios quiere reunir en su eternidad para estabilizarla allí para siempre. Así, para toda la humanidad, el devenir estará finalmente solidificada en el ser. ¿Pero cómo podrá ser asociada esta generación de generaciones a la eternidad divina, si Dios no la hubiera divinizado en cierto sentido al comprometerse con ella por medio de su humanidad? Es por eso, dice San Agustín, que Nuestro Señor vino, a su tiempo, para colocar la levadura en las tres medidas de harina de las que habla el evangelio, para hacer fermentar toda la masa (Mt. XIII, 33). Las otras generaciones no tienen otro fin más que el de permitir la regeneración total, y sus propios tiempos no están allí sino para darle el tiempo de que se cumpla[39].

De esta manera, a la dialéctica personal del ser y el devenir que desarrollan las *Confesiones*, corresponde la misma dialéctica desarrollada sobre el plano de la historia por medio de la *Ciudad de Dios*. Es exactamente la misma dialéctica, porque es exactamente la misma historia, la primera no es más que el momento personal de la segunda. Si la Eternidad no creó el tiempo para que el devenir fuera un día reunido en la estabilidad del ser, la existencia no ofrece ningún sentido inteligible, sea la de cualquier individuo o la de la humanidad. Tal vez llegamos aquí a uno de los puntos de vista desde el cual se descubre con mayor claridad el sentido profundo de la obra de San Agustín. Los griegos, particularmente Platón y Plotino, habían planteado correctamente el problema, al menos en la medida en que la filosofía permite plantearlo: el hombre y el universo conocido por el hombre son arrastrados y constantemente desgarrados por la rueda del devenir, y el devenir sólo puede explicarse por el ser, pero, si el ser es, ¿cómo, por qué, existe el devenir?

Al problema así planteado, los mitos de Platón y la dialéctica de Plotino intentaron encontrar una respuesta. Pidieron a la filosofía un método que les permitiera trascender el devenir y reunirse en la inmóvil unidad del ser inteligible, del Bien y de lo Uno. En este sentido, el platonismo puede ser considerado como proponiendo al hombre una salvación filosófica, accesible al pequeño número de sabios que, liberándose progresivamente

del cuerpo por medio de la meditación, logran finalmente unirse con la estabilidad del mundo inteligible.

Jamás planteó San Agustín el problema de otra manera, sólo que, al ser Cristiano, descubrió en el Evangelio una solución religiosa en la cual jamás pensó la filosofía sola. En primer lugar, la noción de creación le permite explicar *cómo* el Ser produjo el devenir. Luego, la noción de Encarnación le permite comprender por qué el devenir había sido producido por el Ser: era para hacer al ser. Aquí, la filosofía ya no basta, pues no sólo no promete más que al pequeño número de los sabios una salvación que debe ser la de todos los hombres, sino que, incluso para los mismos sabios, es incapaz de perfeccionar la salvación que les prometió. Instruido por su experiencia personal, Agustín sabe que ninguna filosofía puede liberar completamente al hombre de los obstáculos del cuerpo. Instruido por Platón y Plotino, sabe que ninguna filosofía prometió jamás al hombre una liberación total, definitiva en una beatitud eterna que lo una indefectiblemente a Dios. Sin embargo, desde que recibió la promesa, es ciertamente esta beatitud la que desea el hombre y ninguna otra –solamente Dios, que la ha prometido, puede darla y es por medio de la Encarnación que lo hace–. Por muy gran filósofo que sea, que nadie diga: *Yo no soy de este mundo*, porque Dios lo puso en él; pero el que lo puso allí vino al mundo para liberarlo de él.

De esta manera, la filosofía plantea un problema que no es más que el de la angustia del hombre presa del devenir. Es el mismo problema que plantea el existencialismo contemporáneo. La filosofía sabe, desde Platón, que el ser del hombre está habitado por una nada que lo roe y lo obliga a sobrevivirse, por así decir, de instante en instante. Menos optimista que Platón, o instruido por su mismo fracaso, el existencialismo contemporáneo ya no espera evadirse de la existencia y, renunciando al ser, busca en el devenir los medios para liberarse de ella. *Sein und Zeit*, Ser y Tiempo: el problema maestro planteado por Heidegger es el mismo que había planteado San Agustín. Sin embargo, si la nada que habita el ser es causa de su devenir, ¿qué encontrará la filosofía en el centro del devenir sino la nada? Lo encuentra y es por eso que su experiencia del ser existente coincide con la de la náusea, lo absurdo y la desesperación.

¿Cómo puede ser de otra manera dado que estas filosofías de la existencia quieren ser, antes que nada, ateas? Si el devenir no es creado de la nada por el Ser, es preciso que la nada misma cree el devenir, ¿y quién creerá nunca que la obra de la nada sea inteligible? Las obras de nuestros existencialistas

se parecen a menudo a lo que hubieran podido ser las *Confesiones* de un Agustín privado de Dios, comprometido en un universo expuesto sin cesar a volver a caer en su propia nada y condenado a perecer completamente sin esperanza de llegar nunca a la ribera cerrada del ser.

Solamente Dios salvó a Agustín de la desesperación, porque el Dios cristiano es al mismo tiempo El que es, El que crea y El que salva. La filosofía no desconoce al que es e incluso al que crea, pero el que salva es para ella un misterio cuyo secreto se le escapa. Sin embargo, solamente este misterio hace al mundo inteligible. Una causa de la historia, que trasciende la historia y que hubiera querido comprometerse con ella para hacer la eternidad junto con el tiempo ¿cómo la alcanzaría la filosofía? Pero tal vez la filosofía no explica todas las cosas. No hay más que un Dios, el mismo que se atribuyó dos nombres, uno y otro para la eternidad: el Ser, que es el Dios de los filósofos y de los sabios, y Jesucristo, «Dios con nosotros», que es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.

NOTAS SOBRE EL SER Y EL TIEMPO EN SAN AGUSTÍN[40]

Sería poco decir que San Agustín conoció el texto de Éx. III, 14, donde Dios se llama a sí mismo «Yo soy», y luego «El que Es», pues estuvo obsesionado por él. No es que haya hablado un gran número de veces, pues, con respecto a su inmensa obra, todo lo que ha dicho parecería corto, pero ha hablado de él en sus tratados, esas grandes obras teológicas, o en sus sermones, en ocasiones siempre decisivas, y lo ha hecho en términos que no permiten dudar que para él este punto lo decidía todo.

En un mismo texto de la Escritura Dios se llamó, para responder a Moisés que le preguntaba su nombre, primero *Qui sum*, luego *Qui est* (Éx. III, 14). La razón se entiende: Dios es «Es». Agustín ha dudado tan poco sobre este punto que, haciendo dos veces al menos violencia al lenguaje, usó el verbo *es* como substantivo. Una primera vez, en las *Confesiones*, Agustín dice de Dios que «no es de tal o cual manera, sino que es Es»[41]. Una segunda vez, comentando el «*El que es me ha enviado a vosotros*» del Éxodo, Agustín declara que Dios es de tal manera que, comparado con Él, todo lo demás no es, sobre lo cual agrega:

> «Pues es Es, así como el bien de los bienes es el Bien»[42].

Ninguna duda es posible aquí: Dios se llama Es porque es el Es de todo lo que es, así como se llama el Bien, porque es el bien de todos los bienes.

¿Qué sentido conviene dar a este nombre? En otras palabras, ¿qué significa el nombre Es? Esta segunda pregunta está tan estrechamente unida a la primera en el pensamiento de Agustín, que debemos separar sus textos a fin de sacar de ellos dos respuestas a dos preguntas. Cada vez que comenta, hasta donde sabemos, este texto del Éxodo para recordar que Dios es Es, Agustín agrega inmediatamente lo que este nombre significa: Dios es verdaderamente (*vere est*), es decir, es inmutable. Podríamos acumular fácilmente aquí los textos, pues son muy numerosos, pero sin gran provecho, pues cada uno de ellos es claro y explícito. A decir verdad, uno solo bastará en la perfección de su claridad: *Ser es nombre de inmutabilidad*[43]. En efecto, es exacto decir que, en el pensamiento de Agustín, los dos términos «ser» e «inmutable» son rigurosamente sinónimos: siendo el ser proporcional a la inmutabilidad, una cosa merece

el nombre de ser en la medida en que es inmutable, solamente es «verdaderamente ser» el que goza de una perfecta inmutabilidad.

Para identificar de esta manera a Dios con lo inmutable, Agustín podía seguramente invocar textos de la Escritura tan claros en este sentido como el del Éxodo lo era en el suyo. ¿Cuántas veces no citó lo que dice de los cielos el Salmo CI, 27-28: *Tú los mudarás como quien cambia de vestido, y quedarán cambiados. Mas Tú eres siempre el mismo*? Pero, precisamente, este Dios que no cambia es identificado por la Escritura con el *idem ipse*[44] y eso que es «él mismo el mismo» evoca irresistiblemente, en el espíritu de un lector de Plotino, esa identidad de sí consigo mismo que definía a la vez la esencia del ser y la del platonismo. Decir que Dios se llama Es y decir que Dios se llama la Inmutabilidad es decir la misma cosa; pero decir que Dios se llama la Inmutabilidad o la Eternidad y decir que se llama «El mismo» es, una vez más, decir la misma cosa, *O in id ipsum*! clama Agustín; es decir: ¡Oh en Dios! En efecto, tal como agrega inmediatamente: «Tú eres eminentemente *id ipsum*, tú que no cambias»[45]. Y es muy cierto que también aquí Agustín piensa citar y comentar una palabra de la Escritura, pero la distancia del comentario con el texto es tal esta vez que no podemos confundirnos sobre lo que sucede. *In pace in idipsum dormiam et requiescam*, decía el Sal. IV, 9. Para haber leído este *id ipsum* calcado del **τὸ αὐτό** de los Setenta, la inmutable identidad consigo mismo del ser verdaderamente ser, es preciso que Agustín haya encontrado en la lectura de la Biblia una irresistible provocación a recordar a Platón.

No podríamos pues sorprendernos de leer, en un texto cuya influencia sobre el desarrollo de la especulación cristiana será duradera y profunda, que Dios debe ser concebido, según lo que la Escritura enseña, como los griegos ya habían concebido al ser digno de este nombre:

> «Dios es, sin duda, *substancia* y, si el nombre es más propio, *esencia*; en griego **οὐσία**. *Sabiduría* viene de *sapere*; *ciencia*, del verbo *scire*; y *esencia*, de *esse*. Y ¿quién con más propiedad es que aquel que dijo a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy; dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros*?».

Así, la **οὐσία** platónica pasa a ser, en su traducción latina como *essentia*, la designación propia del ser verdadero que es el ser divino. Esta *essentia* es, entiéndase bien, la inmutabilidad misma.

«Todas las demás substancias o esencias son susceptibles de accidentes y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes y, por ende, sólo existe una substancia o esencia inconmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser (*ipsum esse*), de donde se deriva la palabra esencia (*unde essentia nominata est*). Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser»[46].

Esta incorporación del **οὐσία** platónico a la herencia de la filosofía cristiana es un hecho de consecuencias tan grandes que no estará de más hacerlo notar una segunda vez:

«Se verá uno libre de este impío error con tanta más soltura y facilidad, cuanto con más profundidad comprende lo que dijo Dios por medio del ángel cuando trataba de enviar a Moisés a los hijos de Israel: *Yo soy el que soy* (Éx. III, 14). Dios es la esencia suprema (*essentia suprema*), es decir, el que existe en grado sumo (*hoc est summe sit*), y, por lo tanto, es inmutable (*et ideo immutabilis sit*); ahora bien, al crear las cosas de la nada, les dio el ser (*esse dedit*); pero no un ser en sumo grado, como es Él, sino que a unas les dio más ser y a otras menos (*et aliis dedit esse amplius, aliis minus*), creando así un orden de naturaleza basado en los grados de sus esencias. Así como de la palabra *sapere* (saber) se ha derivado *sapientia* (sabiduría), de la misma manera, del verbo *esse* (ser) se ha derivado *essentia* (esencia), término nuevo, por cierto, no usado por los antiguos autores latinos, pero ya empleado en nuestros días; no iba a carecer nuestro idioma del término griego **οὐσία**. Este término se traduce literalmente por *essentia*»[47].

Sería inútil comentar semejante texto: contiene toda la doctrina y su comentario iría al infinito. Una vez más, allí está todo y allí es dado todo al mismo tiempo. El texto fundamental del Éxodo sirve como base al edificio entero. El *sum* de la Escritura se identifica con la *essentia* pura y simple que, a su vez, lo hace con la inmutabilidad. Debajo de este Es absoluto, se ordenan jerárquicamente las otras *essentiae*, según sean «más o menos», pero le deben todo lo que tienen en cuanto al ser. Por último, la *essentia* latina declara abiertamente la filiación que la une con la **οὐσία**. Todo sucede como si el Dios cristiano asumiera aquí la herencia del **αὐτο καθ᾽ αὐτο** (*en sí mismo*) de Platón.

Definir «lo que es verdaderamente ser» es definir, al mismo tiempo, «lo que no es verdaderamente ser». Al menos implica decir en qué dirección conviene buscar su definición. Pero antes de adentrarnos en esta vía, precisemos hasta dónde sigue Agustín al platonismo y en qué lugar se

separa de él. Lo que hay de auténticamente platónico en su pensamiento es su noción del ser en cuanto lo concibe como lo «idéntico a sí», como «lo mismo» y, por lo tanto, como lo eterno e inmutable. Lo que llamaríamos, no sin anacronismo, su ontología, permanece fiel a la tradición de Platón y Plotino. Por el contrario, su teología difiere profundamente de la de sus predecesores. Si ha habido pensadores cristianos comprometidos, siguiendo a Platón y Plotino, en la búsqueda de un «más allá del ser», Agustín no forma parte de este número. La lección del Éxodo no ha sido desaprovechada por él. Dios mismo declaró que se llama «El que es», es el Ser, y así como no hay nada por encima de Dios, de la misma manera, no hay nada que buscar por encima del Ser. Sin dudas, Agustín no es insensible a los argumentos que establecen la preeminencia del Uno y del Bien; podemos incluso decir que los acepta, con tal que la preminencia les sea común con la del Ser y, por último, se confunda con ella. No podríamos alabar demasiado las pacientes investigaciones de los historiadores que descubren sin cesar en Agustín la traza de nuevas influencias plotinianas, pero basta una multiplicidad de analogías particulares para ofuscar la evidencia de las diferencias fundamentales. Aunque se concediera, lo cual no es de ninguna manera cierto, que el Bien y el Uno ocupan en las teologías de Platón y Plotino el mismo lugar que Dios en la teología de Agustín, seguiría siendo cierto que el Dios de Agustín es, al mismo tiempo e indisolublemente, el Uno, el Bien y el Ser. Para pasar de las primeras teologías a la segunda, es preciso llevar al Uno y al Bien sobre el plano del Ser; para pasar de la segunda a las dos primeras, es preciso elevar la **οὐσία** al plano del **ἐπέκεινα τῆς οὐσίας** (*más allá de la esencia*). De todas formas, la intervención del Éxodo provoca una revolución metafísica cuyas consecuencias van a afectar el estatus del existente.

Si atribuimos el nombre «ser» a lo que no es Dios, surge inmediatamente una primera dificultad. Negar este título a lo que no es Dios es imposible, pues equivaldría a reducir todo lo demás a la nada absoluta. ¿Cómo podríamos entonces seguir hablando al respecto? Acordar este título a lo que no es Dios es igualmente imposible, pues implicaría confundir todo lo demás con Dios. Es preciso admitir que el resto merece más o menos el título de ser, sin merecerlo completamente. Como lo dice el mismo Agustín, hablando de las cosas finitas, basta contemplarlas para ver que no «son» plenamente, pero no es correcto decir que «no son». Sobre lo cual,

formulando inmediatamente toda su metafísica del ser creado en dos líneas, completa así su pensamiento:

> «*Son* ciertamente, porque proceden de ti; pero *no son*, porque no son lo que eres tú, y sólo *es* verdaderamente lo que permanece inmutable»[48].

Se sigue de allí en primer lugar que, tanto en Agustín como en Platón, el ser tiene un tamaño variable susceptible de más o menos. Esta característica, común a toda la línea platónica, merece por eso mismo ser señalada. El *verum* de Agustín es el heredero directo del **όντως ὄν** de Platón y su reaparición creará en todos los agustinianos de la Edad Media, al menos, una fuerte presunción de platonismo. ¿Pero en qué sentido lo que no es verdaderamente no-ser, merece que le digamos es? El mismo Agustín acaba de sugerirlo. Vemos que estas cosas, le dice a Dios, son, puesto que es por ti que son: *esse quidem, quoniam abs te sunt*. Entendamos por ello que no pueden carecer completamente de ser, puesto que el «es» que poseen les viene de Dios. Ahora bien, Dios es el Ser; es la *essentia* en sentido pleno del término y es precisamente bajo este título que hace *esse* a todo lo demás: *por ser suma esencia, da el ser a todo lo que es, de donde recibe el nombre de esencia*[49]. Así, la *essentia* produce el *esse* que, a su vez, toma el nombre de *essentia* en virtud del *esse* que Dios le concede. Esta dependencia permite prever que, si la creatura merece en alguna medida el título de ser es debido a que participa de los atributos propios de «El que es».

La creatura no participa allí todavía más que débilmente. Su estado disperso en el tiempo, junto con la mezcla de ser y nada que le caracteriza, corresponde más o menos a lo que se ha llamado más tarde la «existencia». En la época de Agustín, la palabra no se encuentra todavía, al menos en este sentido definido. Lejos de connotar el cambio, el verbo *sisto*, que es su origen, significa detenerse. Unido con *ex*, que señala la idea de salir, forma *existo*, que significa salir de, nacer y por lo tanto aparecer o manifestarse[50]. Parece que *existentia* no pertenece a la lengua clásica; si se la encuentra allí, debe ser una rareza y la fecha de su primera aparición parece ser muy tardía. No sabemos con certeza cuándo nació. Puede que Calcidio tuviera algo que ver[51], pero aparece, muy cerca de San Agustín, en los escritos del arriano Cándido y de su adversario Mario Victorino. En Cándido particularmente, *existentia* y sus derivados, que ni siquiera han sobrevivido, se encuentran varias veces acompañados de definiciones precisas que no

dejan lugar a duda alguna. Se trata ciertamente del sentido usual de nuestro moderno «existir»[52]. Más fiel al uso clásico, Agustín no parece haber estado versado en estas novedades. No osaría afirmarlo, pero creo que *existentia* no pertenece a su vocabulario. *Essentia*, como hemos visto, da aún a este profesor de retórica la impresión de ser un neologismo, aunque Séneca ya se había acomodado a él[53]. *Esse* puede significar en él lo que llamamos existir, como cuando dice que todos los seres aman *esse* y que la naturaleza *refugit non esse*[54]; pero puede significar también, en un sentido inspirado en Plotino, ser uno[55]; por último y, sobre todo, como ya hemos visto numerosas pruebas, puede significar el ser verdadero, es decir, inmutable, que posee por la *essentia* propiamente dicha. *Existere* conserva en él su sentido clásico[56], a veces con la ambigüedad clásica a la cual se debe el nacimiento de nuestro moderno «existir»[57]. En suma, salvo tal vez *tempus*, Agustín no tuvo nombre para el mundo de la **γένεσις** (origen). Lo que se opone en él al *esse* de la *essentia* verdadera es la aproximación del ser del cual repite que es «más o menos» y que, sin ser verdaderamente nada, no es «verdaderamente».

Ante la imposibilidad de nombrarla ¿cómo describirla? Nada más difícil, pues lo que define a la creatura como tal, es decir, su estado mismo de creatura, es precisamente todo lo que en ella no es. Tal vez no siempre vemos con bastante claridad cómo se plantea el problema a los ojos de Agustín. Si no hay más que una sola *Essentia* digna de este nombre, todo lo que no es ella concierne, si así podemos decirlo, a la nada. ¿Qué significa «crear de la nada», sino que Dios no ha sacado las cosas de sí mismo? Las dos fórmulas dicen exactamente lo mismo, puesto que lo que no es el Ser no puede ser más que la nada[58].

Esta inclusión fatal de la nada en el ser creado se manifiesta brutalmente en el hombre por el hecho de su propia muerte. Debemos considerar aún este hecho tal cual es, pues no solamente el hombre ha de morir, sino que, mientras existe, no cesa un instante de morir. La fórmula de las *Confesiones*, I, 6, 7: «A esta, digo, vida mortal o muerte vital» no es solamente un recurso literario, dice exactamente lo que Agustín quiere decir: en cualquier momento de la vida en que se encuentre, el viviente constata que en parte ya está muerto. En este sentido, es literalmente cierto que el viviente no cesa de morir, a menos que se lo tenga como un perpetuo muriente que, mal que mal, sigue viviendo. Para el adulto que intenta recordar, su infancia ya está muerta y él mismo no es más que un

sobreviviente: «He aquí que mi infancia hace tiempo que murió, pese a que yo vivo»[59]. Es que cambiar es pasar a ser otro, y pasar a ser otro es dejar de ser lo que éramos. Pero, como dice Agustín, si lo que es ya no es lo que era, es que ha sufrido una muerte: *mors quaedam ibi jacta est*, y podemos decir de todo viviente que no termina de morir. Sus cabellos negros mueren cuando los cabellos blancos los reemplazan, su belleza muere cuando la edad lo envejece, su vigor muere cuando la enfermedad lo toca, cada uno de sus movimientos muere cuando se detiene y su palabra muere cada vez que deja de hablar[60], así como su silencio muere cada vez que toma la palabra. En resumen, el mudable es una nada restablecida sin cesar provisionalmente en el ser o del ser perpetuamente roído por su propia nada.

Entendemos así bajo qué aspecto se plantean, para Agustín, los problemas relativos al ser en devenir. La noción de creatura plantea al espíritu dos preguntas diversas, según que nos preguntemos por qué existe, es decir, cómo llega a la existencia, o por qué no es «verdaderamente». Dado que identifica el ser con el *vere esse*, Agustín no se plantea el problema de la creatura en cuanto tal. El escándalo intelectual no es que el ser sea, lo cual es, por el contrario, muy natural, sino que es escandaloso que el ser no sea «verdaderamente». Pero, precisamente en cuanto creatura, es decir, producida *ex nihilo*, es de la esencia misma del ser finito no ser «verdaderamente».

Es por eso que el problema de la creación se plantea, en Agustín, bajo la forma particular que conocemos. Ha sorprendido a varios de sus intérpretes[61] porque su pensamiento sigue una línea diferente a la de ellos. Lo que nos asombra, en la visión del mundo creado es, antes que nada, el hecho de que «es», y es justamente para explicar que es que invocamos un acto creador, causa primera del ser creado. Lo que asombra a Agustín, en la visión de este mundo es, por el contrario, el hecho de que no sea «verdaderamente» y es para explicar esta carencia de ser que apela al acto creador. Pero no es, entendámoslo bien, que Dios haya creado de la nada; sostenerlo sería decir un absurdo, sino que el ser que ha creado está mezclado de no-ser, precisamente en cuanto creado. De donde se sigue la constatación muy conocida, cuya fulgurante simplicidad no ha dejado de desconcertar a sus intérpretes: basta contemplar el mundo para *ver* que es creado. Él mismo lo proclama: *He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos*. ¿De qué manera se declaran creados el cielo y la tierra? Es muy simple: *porque se mudan y cambian*. En efecto, mientras

se trata de establecer que el mundo es creado, el argumento basta. Supongamos, sin embargo, que se trata de establecer que un ser es, sin haber sido creado, no habrá en él ninguna huella de nada original, nada en él que sea después de no haber sido; en una palabra, ningún cambio[62]. De esta manera, es en cuanto no es que el ser finito se revela creatura; es, pues, lo que en él no es «verdaderamente» lo que basta para situar su origen en un acto de creación.

De cualquier manera que planteemos el problema, nos encontramos reducidos a la misma solución. Si admitimos llamar «existencia» a la condición propia de la creatura, donde el no-ser se mezcla sin cesar con el ser, tendremos que decir que la existencia, en cuanto se distingue del ser, se explica, a fin de cuentas, por la noción de nada. Una vez más, como es habitual en la tradición platónica, un ser no existe sino en la medida en que no es. Ahora bien, la existencia, entendida de esa manera, se revela bajo dos aspectos diferentes, según que la consideremos en la esencia, espacial o no, de un cierto ser, o según que la consideremos en el tiempo. El ser de Agustín es el *Id Ipsum*. Lo que se opone a lo Mismo, es lo Otro bajo todas sus formas. Es pues necesario que todos los problemas que, en una metafísica del existir, se plantean en términos de esencia y existencia, se trasladen aquí en términos de lo Mismo y de lo Otro[63]. Lo mismo es lo que es; allí donde se mezcla lo otro, el ser deja de ser «verdaderamente» para dar lugar al devenir.

La situación concreta del existente puede describirse como una relación sin cesar cambiante entre su dispersión natural y el ser verdadero que la recoge sin cesar para impedirle perderse en una ilimitada diseminación. El ser impone al devenir límites (*modos*); el devenir se siente perfectamente protegido contra la completa dispersión que la amenaza y en la cual, por sí mismo, tiende perpetuamente a naufragar. *Me recoges de la dispersión en que anduve dividido en pedazos*, dice Agustín[64]. El recogimiento ontológico es, pues, para el devenir, la única salvación contra la nada y las energías intermedias entre el ser y el no-ser se multiplican en su doctrina para asegurar el máximo de ser a aquello que, sin ser verdaderamente «no ser», no es, sin embargo, «verdaderamente».

El mismo Agustín jamás dio, sobre este punto, un cuadro de conjunto de su doctrina, sino que invoca estos intermediarios según lo exige la ocasión. Sin embargo, dos parecen haber merodeado su pensamiento, puesto que

remedian las dos insuficiencias fundamentales del ser finito, que son la falta de identidad y la falta de estabilidad.

Ser es, antes que nada, ser uno mismo en cuanto tal. Existe, pues, en la raíz del ser verdadero, como una identidad cualitativa de sí consigo mismo. Privilegio de la *Essentia*, que es Dios, esta identidad falta en la Creatura. Pero no le falta sino porque la creatura, para ser, mal que mal, debe antes que nada ser sacada de la nada. En este sentido, la nada corresponde pues a lo que, siendo lo contrario de lo mismo, es lo otro como por definición. Por otra parte, decir que una cosa es igual que otra, es decir que es idéntica, y la identidad es el grado supremo de la semejanza, al no ser, por así decirlo, más que el punto en que la semejanza alcanza su límite. Lo que recomienda aquí la noción de semejanza es precisamente su aptitud para jugar el rol de intermediario, pues la identidad no sufre grados, pero la semejanza sí. Señalemos inmediatamente sus términos extremos: el Ser, identidad y semejanza perfecta; la nada, alteridad y desemejanza completa. Designemos por último aquello que, sin ser la nada absoluta, se le relaciona lo más que puede. Es la materia. La materia es también lo que más se asemeja a la desemejanza completa. Un poco más de desemejanza se disiparía en la nada, dejaría de existir. Si existe el ser que, sin ser «verdaderamente», no es nada, sino que está tan completamente roído por el no-ser que casi no es nada, es ciertamente la materia cuya desemejanza no es más que otro nombre. Por lo tanto, todo lo que es semejanza y causa de semejanza es, al mismo tiempo, fuerza productora del ser. Entre Dios, *Essentia* estrictamente idéntica a sí mismo, y la desemejanza casi completa de la materia, están los seres que, aunque no sean «verdaderamente», poseen la suficiente semejanza esencial entre las partes que los componen para que podamos decir legítimamente que «son». En un mundo como el del devenir, donde lo mismo admite una mezcla con otro, la semejanza es el sucedáneo de la identidad.

El platonismo podía servirle en esto a Agustín, el cual efectivamente se sirvió de él, pero si mostró tanto favor por el **ομοιότης (**semejanza**)** platónico, es que, gracias a otro de esos maravillosos encuentros que, a fuerza de repetirse, casi terminaron por persuadirle que Platón había leído la Biblia, la encontraba en la Escritura. Es el mismo Dios quien dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gén. I, 26). Existe, pues, una semejanza de Dios, que es el Ser. Existe, pues, una Semejanza que, para ser tal, es decir, para ser semejanza absoluta, debe ser idéntica.

Hay una, en efecto, y es el Verbo, Ser él mismo porque es la semejanza completa del Ser. El Verbo agustiniano no es una semejanza participada, sino la Semejanza misma, de la cual participan todas las demás. Creando aquí, por sugerencia de la Escritura, una Idea platónica que el mismo Platón no había conocido, Agustín coloca una Semejanza gracias a la cual todo lo semejante se asemeja, así como es por la Justicia en sí que todo aquello que lo es debe ser justo.

> «Existe la Castidad en sí, por cuya participación son castas las almas; y la Sabiduría en sí, por cuya participación son sabias las almas; y la Hermosura en sí, por cuya participación son hermosas todas las cosas que lo son».

Digamos, en forma parecida, que hay «una Semejanza en sí, por cuya participación son semejantes todas las cosas»[65]. Entre el Verbo, cuya Semejanza con el Padre es tan perfecta que lleva a cabo plena y perfectamente su naturaleza, y la casi-nada de la materia creada, se dispondrán las esencias jerarquizadas, cada una definiéndose por el grado de semejanza con el Ser que posee. Esas esencias serán de toda clase, definidas como están por su fórmula inteligible (*ratio*), es decir, cada una por su Idea propia, que no es más que uno de los tipos de participación posibles en la Semejanza en sí. Unas y esencialmente idénticas en el Verbo, estas Ideas se multiplican de alguna manera en la materia que informan, produciendo de esa forma esas mezclas de mismo y otro que son las creaturas.

¿De dónde les viene, en efecto, lo que tienen de ser, sino de lo que tienen de unidad? ¿Y de dónde tienen la unidad, sino de su semejanza? Las especies no «son» en cuanto especies, sino por la semejanza mutua de los individuos que la componen: las piedras, los animales, los hombres, incluso los ángeles se asemejan y es por eso que podemos designar a cada uno de estos seres con el nombre de su especie. Pero tomemos aparte a cualquiera de estos individuos. Si decimos «esto es tierra», es porque todas sus partes son semejantes, que su todo «es» la tierra. Sucede lo mismo con el fuego, el aire y el agua; lo que difiere en una masa de agua cualquiera no «es» el agua. Lo que es, se lo debe a su semejanza con el elemento del cual, en virtud de esa semejanza, lleva con justa razón, el nombre. Lo que es verdadero de los cuerpos inanimados, lo es también de las plantas y animales: no «serían» si, al no asemejarse entre sí las partes que los componen, cada una de ellas no fuera de la misma naturaleza que ellos: *in seipsis singulis non essent, nisi partes inter se similes haberent*. Es cierto

que, en el reino de los seres vivos, la semejanza entre las partes se hace más difusa, pero precisamente en eso consiste su belleza. De ahí viene la amistad mutua de las almas cuyas costumbres se asemejan, pero también, y sobre todo, la felicidad de un alma cuyos actos y virtudes se asemejan, pues es en esta constancia interna del ser semejante a sí mismo donde reside a la vez su «ser» y su unidad. De esta manera, en un universo de cosas múltiples pero semejantes, todo está hecho por la Semejanza suprema, cuya participación solamente explica que cada cosa sea lo que es. Es por eso que esta Semejanza es también Sabiduría, y como aquí abajo solamente el alma razonable participa de la Sabiduría por medio del conocimiento, ella sola está hecha no solamente *por* las Semejanza, sino *a* Semejanza: *ad similitudinem nostram*[66].

El segundo aspecto bajo el cual se presenta la mezcla de ser y no-ser corresponde, en lugar de la yuxtaposición de sus partes, a su sucesión en el tiempo. Todo sucede como si, incapaz de subsistir totalmente al mismo tiempo en la inmutabilidad de su esencia, el ser se vendiera, por así decirlo, en partes, una de las cuales no puede existir sin que otra desaparezca para hacerle lugar. Asistimos entonces al fenómeno, que ya hemos notado, de la muerte del ser, y no solamente de la muerte final que lo aniquila totalmente, sino también de la muerte fragmentaria que, condición de su cambio perpetuo, es la única que hace posible su duración. La *Essentia* es porque no cambia, pero las esencias no son, en la medida en que les es posible, sino en cuanto son creadas de la nada, es decir, en la medida que cambian. No «son» su ser, lo reciben, y como su llegada al ser es ya un suceso, su completa duración sigue siendo una seguidilla de sucesos.

Carecemos incluso del lenguaje para hablar sobre estas cosas. De los seres que nacen, decimos que comienzan a ser. Eso no es exacto, pues si «fueran», no comenzarían. Digamos, pues, *quasi esse incipiunt*: comienzan a «ser, por así decir», o también, digamos que nacen y que tienden a ser: *oriuntur et tendunt esse*; pero mientras más se apresuran por crecer, a fin de ser, más se acercan a no ser más y se precipitan hacia su fin[67]. Tal es el problema que plantea lo que podríamos llamar «estar-en-el-tiempo» y que asume una forma particularmente aguda en la relación del hombre con el objeto de su deseo. Pues lo que el hombre quiere es «ser», es decir, permanecer. Se apodera de los objetos como si «fueran», es decir, como si fueran estables, en lo cual su mismo apetito de estabilidad lo engaña, pues no lo son. La antinomia entre las necesidades del corazón y la naturaleza de

su objeto, muestra aquí todo su drama, pues ese corazón sediento de reposo quisiera reposar en lo que ama, pero lo que ama no reposa jamás y pasa sin volver. Es que, según la palabra célebre de Agustín, y que debemos tomar aquí con toda su fuerza, el hombre puede decir a Dios:

> «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»[68].

Mientras tanto, nada de reposo para el hombre ni para las cosas, pues todo lo que no es Dios o en Dios está en el tiempo. Pero la cuestión no es saber si un tiempo es largo o corto. Independientemente de su extensión, es divisible y, por más breve que sea, lo sigue siendo. El devenir en el tiempo se opone a la inmutabilidad del ser, de tal forma que no puede haber entre ellos ninguna medida común. Son literalmente «incomparables», pues el ser es de lo «totalmente presente», mientras que «ningún tiempo puede ser totalmente presente»[69]. Incluso lo que nuestra experiencia conoce como presente, cambia y pasa; el instante, como su nombre lo indica, es inestable y no podríamos figurarnos de ninguna manera lo eterno, porque para ello sería preciso representarnos esta maravilla: un presente que no siga a ningún pasado y que no espere ningún futuro. A Dios, que no es nunca «otro» porque es todo, y que no es nunca «de otra manera» porque es inmutable[70], se opone pues, exactamente, lo que es en parte diferente a sí mismo y que, mientras dura en el tiempo, no cesa jamás de ser de otra manera.

Ese no es, sin embargo, más que un aspecto del problema, pues si bien es cierto que lo que pasa no «es»[71], es solamente en el sentido de que no es «verdaderamente» y no en el sentido de que no exista «en realidad». También aquí, el creador incluyó en su creación los intermediarios que hacían falta, después de haberlo salvado del *alter* (otro) de la desemejanza, para salvarlo del *aliter* (de otra manera) del tiempo, pero la cuestión no es exactamente la misma, según que la planteemos a propósito del tiempo cósmico o a propósito del tiempo humano.

Todas las cosas «huyen y pasan» y, por lo tanto, no «son». Así, el universo se presenta como un campo de matanza donde el tiempo devora continuamente a sus hijos. Sin embargo, lo hemos dicho, el hombre sediento de descanso quisiera retener lo que ama y que el tiempo no cesa de arrebatarle antes de llevárselo a su vez. Si el hombre quiere retener lo que ama, es que ama el «ser», y el no-ser que detesta se le presenta como un mal. El problema del mal, que atormentó durante tanto tiempo el corazón de

Agustín, no es más que una de las transposiciones del problema del ser. La *Essentia* es, no debería, pues, haber allí devenir. La *Essentia* es inmutable, no debería, pues, haber allí mutabilidad y, si la hay, es el mal.

A menos, es preciso agregar, que, así como la dispersión ruinosa de «lo otro», la de la «otra manera» no se salva por alguna fuerza capaz de recoger en la unidad los tiempos que parecen perdidos. La eternidad resuelve por sí misma el problema, puesto que todo le está presente, incluido lo que llamamos pasado o futuro. Visto desde su permanencia inmutable, el mundo entero del devenir, del cual es por otra parte la causa, aparece como un todo, solamente en relación al cual las partes que las componen tienen sentido. De la misma manera que lo «otro» es necesario para que una esencia que no es «verdaderamente» sea posible, la «otra manera» se requiere para que exista el «casi ser» del devenir. Si los seres que no «son» existen, es decir, aparecen durante un tiempo y luego desaparecen, es que tienen en la historia un lugar que les es asignado y al cual acceden según las leyes del número y del orden, que son las mismas de la Sabiduría. Esta «medida» de duración que reciben lo tienen en vista del todo y no en razón de sí mismos. Cuando leemos o escuchamos un poema, ¿quién de nosotros quisiera detener la sílaba que pasa e impedirle que perezca? Es todo lo contrario lo que sucede. Apremiamos a la sílaba que pase para oír la palabra, y a las palabras que pasen para comprender la frase, y a las frases, para comprender el poema cuya belleza nos arrebata. Sin embargo, ¡de la muerte de cuántas sílabas no está hecha esta belleza! Así pasa con el mundo que dura, pues el tiempo pasa, sí, pero no pasa en vano: «No en balde corren los tiempos ni pasan inútilmente sobre nuestros sentidos»[72]. Para eliminar el mal físico, incluso el más cruel de todos que es la muerte de un amigo muy querido, es preciso, antes que nada, no amar por sí misma una sílaba que no tenía derecho a ser amada más que en su lugar en el conjunto del poema y, por el contrario, amar las partes en el todo, los instantes en la eternidad[73].

Tal es pues la justificación de la existencia. Lo que hace posible el rescate del tiempo es, antes que nada, el conocimiento que, gracias a la memoria, puede mantener en una especie de presente lo que salva de la perdición del futuro; lo que lo justifica, si es necesario, es la rectitud de un amor que elimina incluso hasta la apariencia del mal, amando lo que ama, del mundo que pasa, en Dios que no pasa. Ahí está la alegría, todo lo demás es sufrimiento:

«Porque, adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ellas, las cuales, sin embargo, no serían nada si no estuvieran en ti»[74].

Ante la queja perpetua del hombre de que todo pasa, Dios hace oír su respuesta: «¿Pero es que yo paso?»[75]. Es solamente desde el punto de vista del Ser que podemos justificar el futuro.

El cambio más difícil para justificar en el hombre es el suyo, pues no solamente quiere que los seres que ama permanezcan con él, sino que se ama a sí mismo y no quiere desaparecer. Ahora bien, no solamente va a desaparecer, sino que no cesa de hacerlo, y en el instante mismo que permanece, una especie de dispersión fatal le impide continuamente recogerse, a fin de «ser» finalmente lo que es. Agustín ha experimentado hasta la angustia, y una angustia casi permanente, esa incapacidad primitiva de estabilizarse en sí mismo de la cual sufre el hombre, como si el existente aspirara a «ser» sin jamás conseguirlo. Se desplaza «por partes» con el paso del tiempo como un cubito de hielo que se desmorona y se reforma con los golpes y encuentros, sin ley ni forma, de modo que nunca se puede decir que es ni que está ahí. Sin embargo, él también tiene una «forma» en la cual puede y debe esperar estabilizarse. Agustín no lo ignora: «Pero me estabilizaré y solidificaré en ti, en mi forma, en tu verdad»[76]. ¿No es acaso el error fundamental del existente buscar precisamente en la existencia, que no existe sino por lo que tiene de no-ser, transformarse en ser? No es en sí que el existente puede estabilizarse, sino en «El que es», *quia, si non manebo in illo, nec in me potero*[77], a menos que me estabilice en él, tampoco me estabilizaré en mí. «Para mí la dicha consiste en estar unido a Dios», dice la Escritura. Ese es el secreto, esa es la salvación.

Para que la salvación fuera posible, Dios proporcionó el auxilio que hacía falta, ¡y a qué precio! Para que el flujo del tiempo pudiera acceder a la estabilidad de la eternidad, el Ser se encarnó en el devenir. Una vez más, esta maravilla es obra del Verbo, pues «se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn. I, 14). Entre todos los aspectos de la Encarnación, no debemos retener aquí más que el rescate del tiempo, que Dios mismo, al asumirlo después de haberlo creado, comenzó a reunir para recogerlo de su dispersión y salvarlo en esa eternidad que no es más que otro nombre del Ser. En primer lugar, por su ejemplo, pues Cristo, venido del Padre, es para cada uno de nosotros una invitación a volver junto con él al Padre[78], pero

también como un poder que obra, y es el único eficaz, la recolección del futuro humano en la estabilidad de lo eterno.

En efecto, ¿qué es el Verbo creador, sino una Palabra inmóvil que produce un discurso dividido en el tiempo? Todo lo que se dice sucesivamente en este mundo a medida que pasan los acontecimientos y los seres es proferido eternamente en Dios, al mismo tiempo e inmutablemente. La dificultad no está, a los ojos de Agustín, en que haya ser, sino en que haya en el ser esa ausencia de realidad, propia del cambio, o más bien, que es el cambio mismo. ¿Por qué este híbrido de ser y de nada que somos?

Cada vez que piensa en ello, Agustín se siente en contacto con el misterio de los misterios y se angustia por el pensamiento de que, si pudiera penetrar en él por un segundo, el resto se aclararía. Pero aquí todos los principios se fundan en una única respuesta, donde sentimos que coinciden sin que el entendimiento consiga ver de qué manera:

> «En este Principio, ¡oh Dios!, hiciste el cielo y la tierra, en tu *Verbo*, en tu *Hijo*, en tu *Virtud*, en tu *Sabiduría*, en tu *Verdad*, hablando de modo admirable y obrando de igual modo. ¿Quién será capaz de comprender, de explicar, qué sea aquello que fulgura a mi vista y hiere mi corazón sin lesionarle? Me siento horrorizado y enardecido: horrorizado, por la desemejanza con ella; enardecido, por la semejanza con ella. La Sabiduría, la Sabiduría misma es la que fulgura ante mi vista, rompiendo mi niebla, que otra vez me cubre, desfallecido por aquel cúmulo caliginoso de mis miserias»[79].

Puesto que el mismo San Agustín acaba de elegir por nosotros, intentemos volvernos junto con él hacia la Sabiduría.

Podemos hacerlo con tanto menos escrúpulos cuanto que la noción de *sapientia* es como el lazo de todas las demás. No podría ser de otra manera porque, en su acepción concreta y plena, la Sabiduría es el Verbo del Padre, es decir Jesucristo. Así lo enseña el primer capítulo del Evangelio de San Juan, del cual Agustín jamás dejó de enseñar el espíritu e incluso la letra. Todo ha sido hecho en el Verbo, y puesto que está escrito (Sal. CIII, 24): «Todo lo hiciste con Sabiduría», es ciertamente el Verbo el que es la Sabiduría. En él todo es primero eternamente, bajo forma de Ideas que son vivas, al igual que el Verbo. Para alcanzar el corazón mismo de la doctrina de Agustín es preciso juzgar todas las cosas, en cualquier estado que las encontremos, desde el punto de vista de lo que es y sigue siendo su estado primero, perfecto, eterno e inmutable, es decir, las Ideas divinas. Es según estas Ideas que el Verbo las ha hecho; no son las ideas divinas, pero son

tanto más perfectamente cuanto más estrechamente se asemejan a sus divinos modelos. En este sentido, son más verdaderamente, tienen más verdaderamente el ser, en sus Ideas que en sí mismas, pero esto no es cierto sino porque las ideas de Dios son de Dios.

Es preciso representarse a todos los seres como participaciones dispersas de una vida una e inmutable, que es el Verbo o la Sabiduría divina:

> «En el Verbo no fueron o serán, son; y todo es vida, y todo es unidad, y cuanto mayor sea la unidad, más perfecta la vida»[80].

No existe para las creaturas más que un solo medio para redimirse del devenir y librarse de la angustia del tiempo, es unirse al Verbo y, al adherir a él, participar de su vida, de su unidad, de su estabilidad. Estamos en el devenir y separados de él, pero es justamente por eso que el Verbo se hizo carne. Al unirse a Cristo nacido de la carne, el hombre puede, con la gracia de Dios, llegar hasta Cristo, Hijo único del Padre, el Verbo de Dios con Dios, por quien todas las cosas han sido hechas y que es la luz de los hombres, así como es su vida. Esta noción de Jesucristo reconciliador de su propia creación, paso de él mismo como sabiduría encarnada a él mismo como sabiduría eterna será, en la Edad Media, la enseñanza de San Buenaventura, su *Cristocentrismo*. Agustín había hecho ya de esto el centro de su doctrina y, en este sentido, no puede haber ninguna más absolutamente *cristiana*, puesto que no se puede resolver ningún problema sin apelar finalmente al hijo de Dios, Cristo.

Lo constatamos antes que nada si consideramos a Jesucristo como Hijo del Padre, es decir como Verbo. Sus creaturas son múltiples y mudables, pero, puesto que la alteridad, la pluralidad y la mutabilidad son carencias de ser, Dios no hubiera creado nada, no hubiera producido ningún ser, si no hubiera asignado límites a esta dispersión. Uno de los cuidados constantes de San Agustín es dejar este hecho muy en claro. Dios creó el ser, es decir lo incompletamente múltiple y mudable; ha contenido a sus creaturas por medio de límites y lazos sin los cuales se hubieran perdido inmediatamente en la dispersión. Las nociones a las cuales apela Agustín a fin de definir sus fuerzas creadoras de unidad y de ser son numerosas, pero tal vez más por sus nombres que por sus conceptos. Entre otras elecciones posibles, podríamos considerar aparte estas tres principales: la forma, la medida y el número, pero su estudio implicaría una nueva consideración del conjunto de su doctrina. Al mismo tiempo enraizadas profundamente en la filosofía de

Plotino, para quien Dios era la medida de todas las cosas[81], y en la doctrina de San Pablo, para quien Cristo es la verdadera Sabiduría[82]. Cualquiera de estas nociones puede servir como centro para una sistematización posible del agustinismo, pero tales reconstrucciones no nos dan más que la fórmula técnica de una intuición fundamental que podríamos llamar primitiva y de la cual se han alimentado diversas filosofías. Es la de una incompatibilidad fundamental con uno mismo de la que adolece toda duración. Le inflige el sufrimiento de sentirse lo suficientemente real como para saber que no es verdaderamente y para aspirar apasionadamente a una plenitud que sabe que no puede darse a sí misma. Entonces se eleva desde el fondo del tiempo el llamado al Salvador, que recoge las cosechas pasajeras en los graneros de la eternidad.

En efecto, el tiempo es enemigo de la unidad y amigo de la muerte. De ahí en casi todos los hombres una especie de «misocromia» ligada a algunas de sus tendencias fundamentales, sobre todo el amor al ser como distinto de la existencia. Pero al ser la existencia la única manera de ser accesible al hombre, le vemos hacer un esfuerzo incesante por trascender la existencia librándose del tiempo. Semejante empresa está destinada necesariamente al fracaso, pues el hombre no podría triunfar más que trascendiendo la condición humana. Para evitar la desesperación, la mitología, la filosofía y la religión le ofrecen cada una sus recursos[83], pero ninguna gran doctrina religiosa ha perseguido el esfuerzo del rescate del tiempo con más constancia, profundidad y éxito que la filosofía cristiana de San Agustín.

---

[1] "Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin", *Mélanges Mandonnet, Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, vol. I, pp. 371-383 (1930).

[2] "La vertu de patience selon Saint Thomas et Saint Augustin", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1946, vol. 15 (1946), pp. 93-104.

[3] "Philosophie et incarnation selon saint Augustin", *Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand* (Université de Montréal), Montréal, 1947, pp. 9-55.

[4] "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, pp. 205-223.

[5] Étienne Gilson, *Réflexions sur la controverse S. Thomas – S. Augustin, Mélanges Mandonnet, Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, vol. I, pp. 371-383 (1930).

[6] Étienne Gilson, *La vertu de patience selon Saint Thomas et Saint Augustin, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1946, vol. 15 (1946), pp. 93-104.

[7] Sobre estas dos virtudes y los problemas que se relacionan con ellas, se encontrarán algunas indicaciones en *Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 5ª ed., París, J. Vrin, 1945, pp. 478-479. Aquí quisiéramos completar esas indicaciones en lo que respecta a la virtud de la paciencia en particular. Sin duda, es superfluo añadir que no tenemos en absoluto la ambición de discutir este problema en sí mismo y que aquí sólo se trata de indagar lo que pensaba Santo Tomás al respecto.

[8] Impreso en *S. Augustini, Opera omnia*, Migne, P.L., vol. 40, col. 611-626.

[9] Ver Portalié, *Augustin* (*Saint*), en *Dict. de théologie catholique*, vol. I, col. 2313-2314. Recordemos que la tabla cronológica de los escritos de San Agustín, elaborada por el P. Portalié, S. J., fue primero revisada por él junto con el P. Odilo Rottmanner, autor de un trabajo breve, pero denso, considerado clásico, sobre la doctrina de la gracia en San Agustín. En su revisión general de las obras de Agustín, col. 2304, n. 99, el P. Portalié menciona así este escrito: «El *De patientia*, P.L., vol. XL, col. 611-626, es propiamente un sermón pronunciado antes de 418. Cf. *Epist.*, CCXXXI, n. 7. La idea principal es que la paciencia de los justos y de los verdaderos mártires es un don de la gracia, nn. 12-26». El *De patientia* está, en efecto, redactado en una forma que a veces recuerda la de los sermones («Veamos, pues, carísimos...», P.L., vol. 40, col. 612), pero que también podría ser una especie de epístola, y que, en todo caso, en la carta a la que remite el P. Portalié, el mismo San Agustín enumeró entre varios libros enviados por él a Darío: *Ep. cit.*, n. 7; P.L., vol. 33, col. 1020: «También envié otros libros que no pediste, para no hacer sólo lo que pediste; *De Fide rerum quae non videntur, De Patientia*, *De Continentia*, *De Providentia*, y uno grande, *De Fide et Spe et Charitate*». Cualquiera que haya sido el destino original de este escrito, no se traicionan las intenciones de Agustín al hablar de él como de un tratado.

[10] Salustio, *De conjuratione Catilinae*, cap. V, ed. B. Ornstein y J. Roman, París, *Les Belles-Lettres*, 1924, p. 5. Salustio describe así a Catilina: «Cuerpo paciente ante el hambre, el frío y las vigilias, más allá de lo que cualquier persona podría creer».

[11] San Agustín, *De patientia*, X, 8; col. 615.

[12] *Ibid*., XIII, 10; col. 617.

[13] *Ibid*., XV, 12; col. 617.

[14] Sobre esta gracia general, en San Agustín, ver E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, J. Vrin, 1943, p. 193 □N. del Trad.: ver *Introducción al estudio de San Agustín*, Alfa-Athanasius (2022), p. 301□; en Santo Tomás, ver *Suma Teológica*, II-II, q. 109, a. 2, *sed contra*.

[15] San Agustín, *De patientia*, XV, 12; col. 618. Cfr. XXIII, 20; col. 622.

[16] *Ibid.*, XVII, 14; col. 619. San Agustín relacionará más tarde este don divino con la elección de la gracia, «es decir, la elección por medio de la cual los hombres son elegidos por gracia de Dios», *op. cit.* XX, 17; col. 620.

[17] San Agustín, *De patientia*, XVII, 14; col. 619.

[18] *Ibid*., XVIII, 15, col. 619. Este texto se aplica exactamente a nuestro problema, como lo muestra la conclusión de este mismo capítulo: «La concupiscencia de los malos, de la que proviene su falsa paciencia, *no procede del Padre, sino del mundo*, como dice el apóstol Juan (I Jn. II, 16)». Por el contrario, la paciencia es un don de Dios: «La paciencia de los que toleran piadosamente es un don de Dios, así como la caridad de los que aman santamente». Esto lo dice también la Escritura, Fil. I, 29; San Agustín, *op. cit*., XXVI, 22; col. 62.

[19] Cf. *Ibid*., III, 3; col. 612: «Veamos, pues, carísimos, qué duros trabajos y dolores soportan los hombres por las cosas que aman viciosamente».

[20] *Ibid*., XVII, 14; col. 619.

[21] Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II, q. 109, art. 2, *sed contra*.

[22] «Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al obrar bien», *loc. cit., ad resp.*

[23] Reconozcamos que no siempre se presenta la doctrina de Santo Tomás sobre este punto de manera precisa. En el artículo *Grâce* del *Dictionnaire de théologie catholique* (vol. VI, col. 1578, 2), J. van der Meersch afirma que «el hombre es, incluso en el estado actual de la humanidad, física y moralmente capaz de realizar, por las solas fuerzas de su naturaleza, actos moralmente buenos». Para respaldar su tesis, cita, entre otras autoridades, a Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II, q. 109, a. 2, es decir, el texto en el que hemos visto que Santo Tomás afirma que *sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres*. Esto es extraño. De manera similar, en el artículo *Patience* del mismo diccionario (vol. XI, col. 2248-2249), E. Vansteenberghe se apoya en Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-II, q. 136, a. 3 (el artículo que estamos estudiando), para establecer que existe una «virtud natural» y una «virtud sobrenatural de la paciencia», y luego describe sólo la segunda como requiriendo una gracia (col. 2249: «Se ve que la paciencia no puede ser plenamente adquirida sin el auxilio de la gracia»). En la descripción de la primera, «una virtud natural de la paciencia, a la que contribuye un temperamento flemático», la gracia no figura en absoluto. Sin embargo, aparece en el texto de Santo Tomás que se cita en el artículo para apoyar esta misma distinción. Y esto también es extraño. Parece que la naturaleza tomista, irrigada y fecundada en todos los sentidos, incluso como naturaleza, por la gracia divina, tiende a naturalizarse bajo la pluma de nuestros contemporáneos. Se debe tal vez, una vez más, a que piensan abstractamente en lugar de pensar en el real concreto: naturaleza y natural, por un lado, gracia y sobrenatural, por el otro, eso les parece claro; pero una gracia para restaurar la integridad de la naturaleza como naturaleza parece repugnar a su manera habitual de concebir. El historiador no tiene título para juzgar su doctrina, pero sí tiene el deber de cuestionar que pueda reclamar, como lo hace, la autoridad de Santo Tomás.

[24] «El soportar incluso los males por la salud corporal dimana del amor que el hombre tiene naturalmente a su cuerpo. Por lo tanto, ese argumento no vale para la paciencia, que procede del amor sobrenatural», II-II, q. 136, a. 3, *ad* 3.

[25] *Suma Teológica*, II-II, q. 136, a. 3, *resp.*

[26] Étienne Gilson, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, *Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand* (*Université de Montréal*), Montréal, 1947, pp. 9-55. El texto corresponde a una conferencia pronunciada en ese mismo instituto en 1946.

[27] *Sermo* VI, 3, 4; P.L. vol. 38, col. 61.

[28] A fin de no reproducir una vez más los textos ya citados, nos permitimos remitirnos sobre este punto a lo que hemos dicho en la *Introduction à l`étude de saint Augustin*, 2 ed., París, J. Vrin, 1943, pp. 27-28 □N. del Trad.: ver *Introducción al estudio de San Agustín*, Alfa-Athanasius (2022), pp. 52-53□, y en *Le Thomisme*, 5 ed., París, J. Vrin, 1945, pp. 73-76. Cf. *Confesiones*, VII, 11, 7; VII, 20, 26; IX, 10, 24; XI, 6, 8.

[29] *Sermo* VI, 4, 5; P.L. 5. 38, col. 61. Este sermón nos ha llegado en una redacción breve y manifiestamente sumaria. Además, San Agustín parece haberlo pronunciado en medio de circunstancias trágicas, y voluntariamente acortado. Cf. «Ya lo conocéis y no debemos demorarnos, por la premura del tiempo», *op. cit.*, 3, 4, col. 61.

[30] *Sermo* VII, 7; P.L. vol. 38, col. 66-67.

[31] *In Joan. Evangelium*, tract. XXXVIII, cap. 8, art. 8; P.L. vol. 35, col. 1679.

[32] Aun así, no lo entienden sino «según la capacidad», *Enarr. in Ps.* CIV, 4; P.L. vol. 37, col. 1392.

[33] «Es, pues, el Ser, como el bien de bienes es el Bien», *Enarr. in Ps.* CXXXIV, 4; P.L. vol. 37, col. 1741. Este texto corrobora la lección adoptada por M. Skutella, en su edición de las *Confesiones*, XIII, 31, 46: «Ab ille enim est, qui non aliquo modo est, sed est est». La lección adoptada por P. de Labriolle (París, *Les Belles Lettres*, 1926, vol. II, p. 404): «Ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed quod est est», es mucho más débil; se notará, por lo demás, que P. de Labriolle adopta aquí una lección y traduce otra: «Porque procede de Aquel que no existe de una manera cualquiera, sino que *es* absolutamente». La lección que habíamos seguido (*L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 ed., París, J. Vrin, 1944, p. 53): «Ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est, est», sería de todas formas preferible a la precedente, pero es mucho peor que la de M. Skutella (*Confessionum* Lib. XIII, Teubuer, Leipzig, 1934, p. 367). Es ésta la que aceptaríamos hoy en día.

[34] *ln Joan. Evang.*, tr. 38, cap. 8, a. 10; P.L., vol. 35, col. 1680.

[35] *In Joan. Evangelium*, tract. XXXVIII, cap. 8, art. 10; P.L. vol. 35, col. 1680.

[36] *Ibid*.

[37] *Enarr. in Ps.* CXXXIV, 6 y 7; P.L. vol. 37, col. 1742-1744.

[38] *Enarr. in Ps.* CI, 10 y 14; P.L. vol. 37, col. 1310-1311 y 1314-1315.

[39] *Op. cit.*, art. 11, col. 1312

[40] Étienne Gilson, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, pp. 205-223.

[41] «… per quem (*sc*. Spiritum Sanctum) videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est», *Conf.* XIII, 31, 46. Seguimos aquí la edición de Skutella (Teubner, Leipzig, 1934). P. de Labriolle daba para este pasaje, en conformidad con los Mauristas (P.L. vol. 32, col. 865): «qui non aliquo modo est, sed quod est, est». Sin embargo, en su excelente edición de las *Confesiones*, R. Knoll (seguido por nosotros en *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2da ed., París, J. Vrin, 1944, p. 53, n. 2) adoptaba para el mismo pasaje la lección «sed est, est». La lectura preferida por Skutella nos parece mejor que esta afirmación reiterada, tanto más cuanto está confirmada por el texto que vamos a citar. Releyendo nuestra nota que data del año 1931, constatamos cuán lejos estábamos entonces en esa época de discernir claramente lo que hace a la originalidad de la doctrina tomista del ser en el conjunto de la filosofía cristiana. Con un sentido ya justo de lo que significa el *esse* tomista (*op. cit*., pp. 54-55), lo confundíamos en la masa de un platonismo cristiano interpretado a su luz de forma muy libre. De hecho, salvo tal vez el curioso texto de San Jerónimo citado, p. 54, n. 2, no hay ni una sola de las fórmulas patrísticas o medievales citadas en esas páginas que no recoja el «esencialismo» platónico. Soledad de Santo Tomás.

[42] «Est enim est, sicut bonorum bonum, bonum est», *Enarr. in Ps., 134*, 4, P.L., vol. 37, col. 1741. Este texto no puede ser interpretado más que de una sola manera y no podemos sino ver allí una confirmación de la lectura adoptada por Skutella para *Conf.* XIII, 31, 46. Todo este comentario de Éx. III, 14, por lo demás, se debe leer como un testimonio del esencialismo agustiniano, sobre todo: «Porque ser verdadero es ser inmutable, lo cual sólo Él es». Agregar, en el mismo texto, art. 6 col. 1742-1743, todo el desarrollo sobre el doble nombre de Dios.

[43] *Sermo VII*, n. 7, P.L., vol. 38, col. 66. Se podrán encontrar varios otros textos en el mismo sentido en *Le thomisme*, 5ta ed., París, J. Vrin, 1945, p. 75-77, y en la *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2da ed., París, J. Vrin, 1943, p. 27-28 □N. del Trad.: ver *Introducción al estudio de San Agustín*, Alfa-Athanasius (2022), pp. 52-53□. Se podrían agregar otros aún, por ejemplo, además del que acaba de ser citado en la nota precedente, *In Joan. Evang.*, tr. 38, 8, 10; P.L., vol. 35, cap. 1680, *Enarr. in Ps. 101*, 10 y 14; P.L., vol. 37, col. 1310-1311 y 1314-1315.

[44] *Ps. 101*, 28, citado en *Conf.* I, 6, 10; XI, 13, 16; XII, 11, 13; XIII, 18, 22. De donde viene el nombre divino *semper idem*, en *Conf.* VII, 21, 27 y *Soliloq*. II, 1, 1; P.L., vol. 32, col. 885.

[45] *Ps*. 101, 28: «Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient». Afirmación conjunta de la inmutabilidad y eternidad de Dios, la inmutabilidad se presenta aquí como la identidad consigo mismo. Citado en *Conf.* I, 6, 10; XI, 13, 16; XII, II, 13; XIII, 18, 22. Reaparece, incorporado al desarrollo: «Y tú, que eres siempre el mismo...», *Conf*. VII, 21, 27 (cf. «¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria». *Sol*. II, 1, 1, P.L., vol. 32, col. 885). La fórmula *semper idem* (siempre el mismo) se vuelve así, en el lenguaje de Agustín, el nombre de un verdadero atributo esencial de Dios. *Enarr. in Ps., 101*, 12; *Conf.* IX, 4, 11. Y más adelante, en el

recitado de la contemplación de Ostia: «Levantándonos con más ardiente afecto *hacia el que es siempre el mismo*…», *op. cit*., IX, 10, 24. Con respecto a la equivalencia entre inmutabilidad y «eternidad» (pues lo que no puede cambiar es, al mismo tiempo, eterno): «La eternidad es la substancia de Dios», *Enarr. in Ps., 101*, 10; P.L., vol. 37, col. 1311.

La semejanza interna del ser creado es, en efecto, el substituto de la unidad perfecta de la que carece. ¿Qué es la unidad de la especie sino la semejanza de los individuos que la componen? Lo mismo para cada individuo tomado en sí mismo: la tierra, el agua, el aire, el fuego no son tales y, por lo tanto, no «son» sino porque todas sus partes son parecidas: «de ningún modo existirían con los otros seres de su género, ni tampoco cada uno en sí mismo, si no tuvieren las partes semejantes entre sí». El conjunto de las cuestiones tocadas en este ensayo ha sido abordado desde un punto de vista diferente, y con profundidad, en el trabajo de Henri-Irénée Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal, *institut d'Études médiévales*, 1950.

[46] *De Trinitate*, V, 2, 3; P.L., vol. 42, col. 912. Cuando dice en *Conf*. I, 6, 10: «Sumo eres, en efecto, y no te mudas», es preciso entender que ser en grado supremo y ser inmutable es la misma cosa.

[47] *De civitate Dei*, XII, 2; P.L., vol. 41, col. 350. Sobre la identidad entre el ser y lo inmutable ver, por ejemplo: «Sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable», *Conf*. VII, 11, 17. «Qué es el Ser mismo, dígalo él al corazón, dentro dígalo, dentro hable; oiga el hombre interior, la mente capte el ser verdaderamente, pues es ser siempre de modo idéntico… evidentemente, cualquier cosa, cualquiera sea, en suma, su excelencia, si es mudable, no es verdaderamente, pues no hay ser verdadero allí donde también hay no ser», *In Joan. evangelium*, 38, 10, vol. 35, col. 1680. «Sólo tiene el ser sumo y primero el que es totalmente inmudable y que con toda verdad pudo decir: *Yo soy el que soy. Les dirás: El que es me ha enviado a vosotros*» (Éx. III, 14), *De doctrina Christiana*, I, 32, 35. «*Esto les dirás: "El que Es me envió"*. Así, pues, Él es; de tal suerte, que, en comparación de Él, todas las cosas que han sido hechas no son. No comparándolas a Él, son, porque son por Él; comparándolas a Él, no son, porque es cierto que es el Ser inmutable, el cual es Él únicamente. Es, pues, el Ser, como el bien de bienes es el Bien», *Enarr. in Ps., 134*, 4; vol. 37, col. 1741. «¿Qué significa eso? ¡Oh Dios!, ¡oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: *me llamo «Es»*. ¿Y qué significa «Me llamo *Es*»? Que permanezco eternamente, porque no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, porque no permanecen. Pues lo que es permanece. Lo que se cambia fue algo y será algo; pero no es, puesto que es mudable. Luego bajo la expresión *Yo soy el que soy* se dignó comunicársenos la inmutabilidad de Dios», *Sermo VI*, 3, 4; vol. 38; col. 61.

[48] *Conf*. VII, 11, 17.

[49] *De vera religione*, XI, 22; P.L., vol. 34, col. 132. Notar el interesante matiz que introduce este otro texto: «Dios, por quien todas las cosas que de su cosecha nada serían, tienden al ser», *Soliloq*., 1, 1, 2; P.L., vol. 32, col. 869. Este esfuerzo de lo creado hacia el ser no triunfa completamente en esta vida.

[50] Todos los diccionarios clásicos dan una abundante cosecha de ejemplos, de los cuales algunos recuerdan a menudo la palabra *existere*. La transición del sentido primitivo al sentido del *esse* parece, por momentos, fácil. Así, Cicerón, *De officiis*, I, 107: «In animis exsistunt varietates»: en las almas se manifiestan variedades. Si se manifiestan, es porque hay, porque están. Como lo dice excelentemente Forcellini en el párrafo 2 del artículo que consagra a este verbo: «A menudo se usa en lugar de *esse*, aunque de tal manera que implica algún movimiento, como el de salir o aparecer».

[51] En su traducción latina del *Timeo*, Calcidio traduce **τῷ δὲ ὄντως ὄντι** (52 c) por: «Sino de las cosas realmente existentes...» (cap. 26; ed. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, París, Didot, 1881, vol. II, p. 180). La célebre fórmula del *Timeo*, que enumera como principios anteriores al cielo **ὅν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν** (52 d), es decir, el ser, el lugar y el devenir, es traducido por Calcidio (cap. 27, *ibid.*): «existens, locum, generationem». A menos que estemos en presencia de un contrasentido, improbable por su tamaño, *existens* es tomado aquí en sentido de ser. En el pasaje del *Timeo*, 52 b, donde Platón dice que lo que no es alguna parte no es absolutamente nada, Calcidio traduce **οὐδὲν εἶναι** por «minime existere», lo cual corresponde exactamente con nuestro «no existir». (Mullach, *op. cit.*, p. 180). Es todavía más curioso que, en su Comentario, parafraseando **τρία… αὐτὰ ὄντα** (35 a), haya traducido esta última palabra por «existentia», (Mullach, *op. cit.*, p. 186, cap. 28). Como si «seres» y «existentes» fueran para él lo mismo. *Existere* tiende pues claramente a tomar en él el sentido de «esse». Cf. *In Timaeum*, cap. 328, p. 251. No encuentro en Calcidio ejemplos del substantivo «existentia».

[52] «La existencia difiere de la existencialidad en cuanto que la existencia consiste en que el ser ya está en ella, mientras que la existencialidad es una potencia, en cuanto que puede ser lo que aún no es. Sin embargo, mucho más difiere la existencia de la substancia en cuanto la existencia es el mismo ser, y sólo es, y no en otro ser, sino el único y solo ser; mientras que la substancia no sólo tiene ser, sino también cualidad, y algo de ser: subyace en sí misma supuestas las cualidades y, por lo tanto, se dice sujeto», Cándido el arriano, *De generatione divina*, 2; P.L., vol. 8, col. 1014. Al comienzo del mismo tratado se encuentra esta rica gama de derivados: «Ninguna substancia ni substancialidad, ni existente ni existentilidad, ni existencia ni existencialidad...», *op. cit.*, 1; col. 1013. Notemos al pasar que para Cándido el ser no es anterior a Dios: «Pues (Dios) es solamente ser», *op. cit.*, 3, col. 1015. Más neoplatónico que Cándido, Mario Victorino eleva, por el contrario, a Dios por encima de la «existentia» (*De generatione Verbi divini*, cap. 2; P.L., vol. 8, col. 1021) y es a Jesucristo a quien identifica con la existencia: «Jesucristo es antes de todo lo que es, y lo que verdaderamente es, la primera y toda existencia, la primera y toda inteligencia», *ibid*. Notar el curioso comentario: «Los romanos dicen **πρὸς τὸν Θεόν** (junto a Dios), como si fuera hacia dentro o completamente dentro, es decir, en la existencia de Dios: y esto es verdad», *op. cit.*, 20, col. 1030.

[53] *Ad Lucilium*, ep. 58, pp. 5-6.

[54] *De civ. Dei*, XI, 27, 1; P.L., vol. 41, col. 340-341. Cf. *De libero arbitrio*, III, 6, 18; P.L., vol. 32, col. 1279-1280; y III, 8, 22, col. 1281-1282.

[55] «La esencia del ser es la unidad, y en la misma medida que es uno es ser», *De moribus manichaeorum*, II, 6, 8; P.L., vol. 32, col. 1348.

[56] Ejemplo típico: «… admirados de que un hombre sirio, educado en la elocuencia griega, llegase luego a ser un orador admirable en la latina», *Conf.* IV, 14, 21.

[57] Ejemplo: «¡Oh, cuántos días nuestros y de nuestros padres han pasado ya por este tu *Hoy* y han recibido de él su modo y de alguna manera (utcumque) han existido, y cuántos pasarán aún y recibirán su modo y existirán de alguna manera (utcumque)!», *Conf.* I, 6, 10. Este *utcumque*, sobre el cual la traducción Labriolle no nos presta ningún auxilio, casi que no puede significar sino «de alguna manera», tal vez incluso «mal que mal», pues es ciertamente peyorativo. Parece pues que *existere* abarca aquí, bajo la aparición de los días del ser, su modo propio de «existir». Misma observación en lo que respecta al «todo lo que existe de presente» de las *Confesiones,* IV, 11, 17.

[58] *Contra Julianum op. imperf.*, V, 31; vol. 45, col. 1470; y V, 45, col. 1481.

[59] *Conf.* I, 6, 9.

[60] *In Joan. Evang*., tr. 38, cap. 8, a. 10; P.L., vol. 35, col. 1680.

[61] Ver las reflexiones de A. Gardeil, y nuestras propias perplejidades, en *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2 ed., p. 266 □N. del Trad.: ver *Introducción al estudio de San Agustín*, Alfa-Athanasius (2022), pp. 411-412□. Nos asombrábamos, en suma, que Agustín no haya comprendido la noción de creación como Tomás. Pero la *essentia* de Agustín no es el *esse* de Tomás. Ahora bien, a tal ser, tal creación. Si Agustín concibe la creación «como una especie de formación» es precisamente porque, en una doctrina donde el ser es el inmutable, crear consiste, sobre todo, en hacer al ser estableciéndolo mudable, es decir «formándolo».

[62] *Conf.* X, 4, 6. Asimismo, la creación explica bien el ser de las creaturas, pero es en la medida en que no son que las creaturas requieren una explicación. Su doble aspecto está perfectamente formulado en estos términos: «Y miré las demás cosas que están por debajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente, porque proceden de ti; pero no son, porque no son lo que eres tú, y sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable», *Conf.* VII, 11, 17. Agustín comenta aquí el Sal. XCIX, 3.5: «*No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente*», *Conf.* IX, 10, 25.

[63] La observación vale para todo platonismo auténtico, empezando por el de Platón y Plotino. Ha sido hecha por R. Arnou: «Al ser la **οὐσία** aquello por lo cual un ser es, y el **ἑτερότης**, aquello por lo cual no es las otras cosas, encontramos bajo otros vocablos la *distinción entre esencia y existencia*», *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 137, n. 1. Bajo otra forma, *Le Thomisme*, 5ta ed., p. 75. Va de suyo que debemos entender, no que encontramos la distinción de esencia y existencia en el problema clásico *de eodem et diverso*, sino que ésta es, en el platonismo de la *essentia*, el equivalente de lo que es aquélla en una metafísica del *esse*.

[64] *Conf.* II, 1, 1.

[65] *De genesi lib. imp*., 16, 58; P.L. vol. 34, col. 242.

[66] Comentamos aquí la continuación del texto precedente, 16, 59, c. 243. No conservamos del desarrollo más que lo que interesa directamente a la noción agustiniana del ser creado. La distinción entre *imago* y *similitudo* suscita una exégesis que, filosóficamente hablando, no agregaría nada a la doctrina.

[67] *Conf.* IV, 10, 15.

[68] «… Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te», *Conf.* I, 1, I. Notar la doble presencia de la raíz *quies* en «inquietum» y en «requiescat».

[69] *Conf.* XI, II, 13. Cf. XI, 14, 17, donde se muestra que ningún tiempo, por más largo que sea, puede ser coeterno con Dios, porque «si permaneciese, no sería tiempo».

[70] «... y de que existías de verdad, Tú que siempre eres el mismo, no otro (*alter*) ni diferente (*aliter*) en parte (*parte*) alguna o por circunstancia (*motus*) alguna…», *Conf.* VII, 20, 26. Relacionar «alter» con «parte» y «aliter» con «motus».

[71] «... ni son, pues huyen y pasan», *Conf.* XI, 6, 8.

[72] *Conf.* IV, 8, I3. Cf. IV, 9, 14 y VII, I5, 21. Sobre el número y la medida, cf. Sab. II, 21: «Tú dispones todas las cosas con medida, número y peso», y la *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2 ed., p. 250 □N. del Trad.: ver *Introducción al estudio de San Agustín*, Alfa-Athanasius (2022), p. 387□.

[73] *Conf.* IV, 10, 15 a IV, 12, 18.

[74] *Conf.* IV, 10, 15.

[75] *Conf.* IV, 11, 16.

[76] *Conf.* XI, 30, 40; tal vez, pero no es seguro, se trate de un recuerdo de Fil. IV, 1 o de I Tes. III, 8.

[77] *Conf.* VII, 11, 17. El texto siguiente de la Escritura está tomado del Sal. LXXII, 28.

[78] *Conf.* IV, 12, 17.

[79] *Conf.* XI, 9, 11.

[80] *De Trinitate*, IV, I, 3; P.L., 42, 888.

[81] Plotino, *Enn*., I, 8, 2 y VI, 6, 18.

[82] *De beata vita*, IV, 34, *Contra academicos*, III, 20, 43. Esta noción cristiana de Cristo como sabiduría, presente ya en San Pablo, se encontrará en Santo Tomás, *In I Sent.*, Prol., con referencia a I Cor. I, 24.30.

[83] Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*. *Archétypes et répétition*, París, Gallimard (*Les essais*, XXXIV), 1949. Esta notabilísima Introducción a una filosofía de la historia, permite integrar el agustinismo a un inmenso conjunto doctrinal que incluye los mitos primitivos y el marxismo. Los capítulos II: «La regeneración del tiempo», y el IV: «El terror de la historia», invitan frecuentemente a volver sobre San Agustín. Incluso el capítulo I, p. 30: «El simbolismo del centro», donde se recuerda que el Gólgota fue tenido durante largo tiempo como el centro del mundo, podría ser

ilustrado por numerosos testimonios tomados de los Padres y de los escolásticos. A los ojos de todo cristiano, por lo demás, es verdad.

En su notable ensayo sobre *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (ver más arriba nota 6), Henri-Irénée Marrou ha subrayado con fuerza (y muy justamente) esta noción pesimista del tiempo que no destruye «una conclusión optimista sobre la visión de conjunto de la historia» (pp. 35-36). Se sorprende con razón que este aspecto del pensamiento agustiniano, «tan vigorosa y frecuentemente afirmado [haya] sido ora olvidado, ora curiosamente minimizado por sus recientes comentadores» (p. 45). La excepción es el P. M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (coll. *Théologie*, VII), París, 1945. La excusa de estos comentadores es que, en San Agustín, el tiempo no está nunca allí más que como lo que debe ser trascendido. Las técnicas de redención del tiempo bloquean la vista. Ocupan tanto más lugar cuanto que, en una doctrina donde Dios es la eternidad misma, lo mejor que podemos decir del tiempo es que es un bien menor y como una mancha en la pureza del ser, que la vida cristiana tiene como objeto borrar.